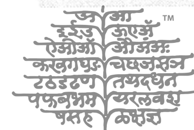
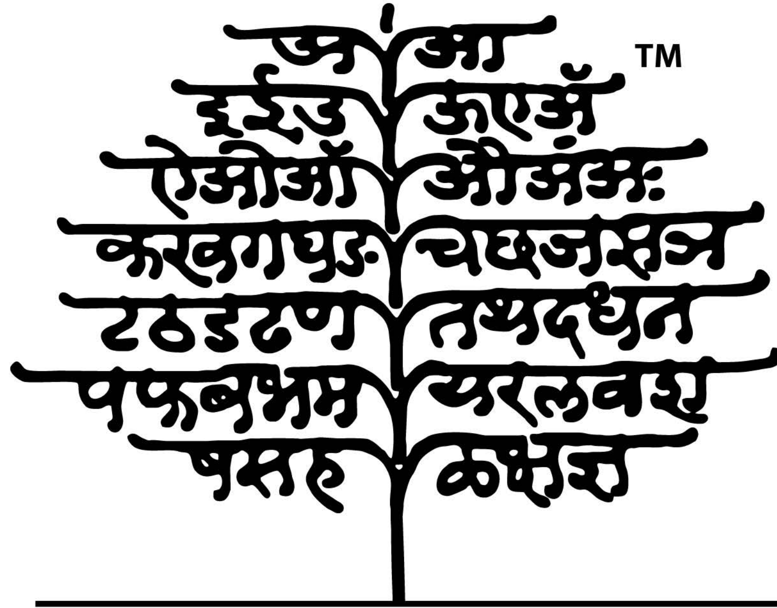
नवभारत

वर्ष ४८ । अंक १२ । सप्टेंबर १९९५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

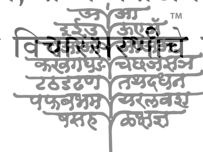
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

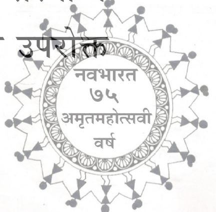
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४८ । अंक १२ । सप्टेंबर १९९५.
भाद्रपद-आश्विन, शके १९१७.

किंमत रु. १५.

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

अध्यक्ष व विश्वस्तः
मे.पुं. रेगे

संपादकः
मे.पुं. रेगे

साहाय्यक संपादकः
अ.र. कुलकर्णी, एस्.डी. इनामदार,
अ.ना. ठाकूर

संपादकीय पत्रव्यवहारः
मे.पुं. रेगे
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वाराः प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहारः
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वाराः दी प्राज्ञ प्रेस, वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





लेखक-परिचय

- **अम्लान दत्त** – अर्थशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक. विश्वभारती विश्वविद्यालयाचे भूतपूर्व कुलगुरू. लोकशाही समाजवाद, आर्थिक विकास, धर्म व संस्कृती अशा विविध विषयांवर मौलिक लेखन.
- **वीणा आलासे** – विश्वभारती विश्वविद्यालयामध्ये मराठी विषयाच्या प्राध्यापिका. बंगाली व मराठी मधील ललित व वैचारिक साहित्याचा व्यासंग. भाषांतर कार्यासाठी साहित्य अकादमीचे पारितोषिक. मराठी, बंगाली मधून विविध स्वरूपाचे आशयघन लेखन. न्यू क्वार्टर्स, पूर्व पल्ली, शांतिनिकेतन पो., ७३१ २३५, पश्चिम बंगाल.
- **विश्वनाथ खैरे** – केंद्रिय बांधकामखात्याचे निवृत्त मुख्य अभियंते. दोन तपे संस्कृत-मराठी-तमिळ संबंधांच्या अभ्यासातून भारतीय भाषा आणि संस्कृतिकथा यांच्या प्राचीन मुळांचा शोध, व त्यावर आधारित ग्रंथलेखन. दोन ग्रंथांना राज्य पुरस्कार. भारतीय व्युत्पत्तिकोश सिद्ध करण्याच्या दिशेने वाटचाल. ३७४ सिंध सोसायटी, औंध, पुणे ४११ ००७.
- **आशिष नंदी** – दिल्ली येथील सेंटर फॉर थि स्टडी ऑफ डेव्हलपिंग सोसायटीज मध्ये प्राध्यापक. पाश्चात्य वसाहतवादाच्या एतद्देशीय समाज, संस्कृती व मानस यांच्यावरील आघाताचे अनेक अंगांनी चिकित्सक मूलगामी विश्लेषण करणाऱ्या लेखनासाठी प्रसिद्ध. अनेक ग्रंथ प्रसिद्ध.
- **अविनाश जोशी** – बृहन्महाराष्ट्र कॉलेज ऑफ कॉमर्स, पुणे, येथे अर्थशास्त्राचे व्यासंगी प्राध्यापक. कला-वसंत सोसायटी, १५ वी गल्ली, प्रभात रस्ता, पुणे ४११ ००४.
- **मे.पुं. रेगे** – तत्त्वज्ञानाचे ज्येष्ठ व्यासंगी अध्यापक. महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळाचे अध्यक्ष व मराठी विश्वकोशाचे प्रधान संपादक. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष. *नवभारत* मासिकाचे संपादक. ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).
- **विश्वास नाईकनवरे** – मानवेंद्रनाथ रॉयप्रणीत नवमानवतावादाचे ('रॅडिकल ह्यूमॅनिझम') निष्ठावान प्रचारक. परिवर्तन मंच, पुणे, या संघटनेचे एक प्रवर्तक व कार्यकर्ते. सकाळनगर, बाणेर रस्ता, पुणे ४११ ००७.
- **वसंत पळशीकर** – विविध विषयांवर मराठीतून दीर्घकाळ लेखन. १५० गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).
- **कुंदर दिवाण** – आचार्य विनोबा भावे यांचे शिष्य. ग्राम सेवा मंडळ (वर्धा) या संस्थेचे भूतपूर्व कार्यकर्ते. 'सेवक' मासिकाचे संपादक. 'हिमालयाची हांक'चे कर्ते. २०१ 'मंगेश', जे ३, लक्ष्मीनगर, नागपूर ४४० ०२२.
- **प्रभाकर बागले** – मराठीचे व्यासंगी प्राध्यापक. संपादक, अनुष्टुभ मासिक. 'आनंदाश्रम', डिसोझा मैदानाजवळ, मनमाड ४२३ १०४ (जि. नाशिक).
- **कृ.श्री. अर्जुनवाडकर** – संस्कृतचे निवृत्त व्यासंगी प्राध्यापक. मोरो केशव दामलेकृत 'शास्त्रीय मराठी व्याकरण'चे साक्षेपी संपादक. गल्ली क्र. ३, सुभाषनगर, ११९२ शुक्रवार पेठ, पुणे ४११ ००२.
- **वीणा मुळे** – मराठीच्या प्राध्यापिका, नॅशनल इन्स्टिट्यूट ऑफ सोशल वर्क, नागपूर. नागपूर येथील 'माग्रस' (नागपूर) ह्या ग्रंथप्रेमी संघटनेच्या सदस्या. १०२, गजानन सहनिवास, टिकेकर रस्ता, धंतोली, नागपूर ४४० ०१२.
- **अ.र. कुलकर्णी** – निवृत्त सहसंपादक, मराठी विश्वकोश. *नवभारत*च्या संपादनात सहभाग. 'ऋतुराणी', मिशन हॉस्पिटलमागे, डाक बंगला रस्ता, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).
- **अशोक चौसाळकर** – प्रपाठक, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर. राजकीय विषयांवर विविध नियतकालिकांमधून लेखन. स्टाफ क्वार्टर्स, शिवाजी विद्यापीठ प्रांगण, विद्यानगरी, कोल्हापूर ४१६ ००४.

नवभारत

अ नु क्र म

संपादकीय : आरक्षण आणि सामाजिक न्याय — चार

विश्वशांती प्रस्थापनेमध्ये इस्लामची भूमिका — १
– अम्लान दत्त (अनुवाद : वीणा आलासे)

मऱ्हाट, कानड, कन्नड — ७
– विश्वनाथ खैरे

'विकासा'ला येणारे प्रतिसाद — १४
– आशिष नंदी (अनुवाद : अविनाश जोशी)

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (४) — १८
– मे.पुं. रेगे

चर्चा :
१. नवमानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये — २४
– विश्वास नाईकनवरे
२. नवमानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये : काही प्रश्न — २६
– वसंत पळशीकर

प्रतिसाद :
१. ज्ञानदेवीतील एक शब्द — २९
– कुंदर दिवाण
२. गांधीयुगाची मराठी साहित्यिकांनी दखल का घेतली नाही? — ३१
– प्रभाकर वागले

अक्षरवेध
१) पाच पुस्तक परिक्षणे — ३४
२) जिहाद — ३८
३) खेळीया — ४३
४) भारतीय संविधान व बाबासाहेब आंबेडकर — ४६

दखल — ४९

सारसंकलन — ५५

संपादकीय

आरक्षण आणि न्याय

हिंदू समाजातील 'कनिष्ठ' जातींना सार्वजनिक क्षेत्रातील नोकऱ्या आणि शैक्षणिक संस्थांतील जागा ह्यांच्यामध्ये त्यांच्या संख्येच्या प्रमाणात आरक्षण द्यावे ह्या धोरणाविषयी राष्ट्रीय सहमती निर्माण झाली आहे असे म्हणता येईल. सर्व प्रमुख राजकीय पक्षांनी ह्या धोरणाला मान्यता दिली आहे. ह्याच्या मागे राष्ट्रहिताविषयीची कळकळ किंवा न्यायबुद्धी इत्यादी वृत्तीपेक्षा निवडणुकीविषयीचे गणिती आडाखे अधिक आहेत असे कुणी वेरकीपणे म्हटले तर असे आडाखे राजकीय पक्षांनी बांधणे नेहमीच गैर नसते असे त्याला उत्तर देता येईल. समाजाच्या मोठ्या विभागापुढे जे गंभीर आणि व्यापक प्रश्न असतात – उदा., दारिद्र्य व विषमता यांचे निर्मूलन करणे, निदान ही दुःस्थिती वेगाने सौम्य करीत नेणे – त्यांच्या संबंधात लोकांच्या आकांक्षांचे दडपण सार्वजनिक धोरणांवर येणे ही इष्ट अशीच गोष्ट आहे आणि लोकशाहीत ती अटळही आहे. राज्य चालविण्याची जबाबदारी ज्या पक्षावर येते त्याला शक्य काय आहे, व्यवहार्य काय आहे, दीर्घकालीन परिणामांच्या दृष्टीने कोणते धोरण हितावह ठरेल हा विवेक करावाच लागतो. जबाबदार, विधायक वृत्तीच्या नेत्यांनी एकंदरीत इष्ट काय ठरेल ह्याविषयी केलेला निर्णय आणि लोकमताने धरलेला आग्रह ह्यांच्यात खूपच तफावत असेल तर शांतपणे, धीर राखून लोकशिक्षण करीत राहणे आणि लोकमताला योग्य ते वळण देणे हाच ह्या विसंगतीवरील उपाय आहे. लोकांचा अनुनय आणि लोकशिक्षण ह्या दोन्ही प्रक्रिया निकोप लोकशाहीत अखंडपणे चालत रहाव्या लागतात.

वरिष्ठ जाती आणि वर्ग आरक्षणाच्या धोरणाविषयी नाराज आहेत यात शंका नाही. पण ह्या धोरणाला आता बहुमान्य ठरेल असा पर्याय नाही ही वस्तुस्थिती त्यांनी ओळखली आहे आणि स्वीकारली आहे. ह्या अर्थाने तेही राष्ट्रीय सहमतीत सहभागी आहेत.

ह्या सहमतीचा आशय काय आहे? एकतर सार्वजनिक सेवा आणि शिक्षणसंस्था ह्यांच्यामध्ये काही जागांचे आरक्षण करणे हा समाजातील मागासलेल्या वर्गांतील व्यक्तींची सामाजिक-आर्थिक परिस्थिती सुधारण्याचा वैध मार्ग आहे हे तत्त्व मान्य झाले आहे. सर्वांना समान वागणूक आणि समान संधी मिळेल हे घटनेचे जे मूलभूत तत्त्व आहे ते ह्यामुळे बाजूला सारले जाते किंवा मर्यादित होते असे नाही. तर आरक्षणाच्या धोरणाशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने ह्या तत्त्वाचा अर्थ लावण्याची जबाबदारी स्वीकारावी लागते. आणि असा अर्थ लावता येतो. आज भारतीय समाजातील एका वर्गाची आणि अतिशय मोठ्या वर्गाची स्थिती अशी आहे की, त्यातील मुले आणि होतकरू तरुण समान अटींवर शैक्षणिक व व्यावसायिक उन्नतीसाठी चालविण्यात येणाऱ्या स्पर्धेत भाग घेऊ शकत नाहीत. ह्यासाठी आवश्यक असलेली मनोरचना आणि आर्थिक, इ. सुविधा त्यांना उपलब्ध नसतात. ही सामाजिक-आर्थिक परिस्थिती एका ऐतिहासिक प्रक्रियेतून उद्भवली आहे. शासकीय, व्यावसायिक व्यवस्थेतील उच्चपदे आणि त्यांच्याशी निगडीत असलेली पारितोषिके (अधिकार, वेतन, सामाजिक प्रतिष्ठा इ.) मिळविण्याची सर्वांना समान संधी आहे अशी रचना समाजात असायची असेल तर जिच्यात सर्वांना भाग घेता येतो अशा, आणि रास्तपणे चालविण्यात येणाऱ्या स्पर्धेत जे यशस्वी होतात त्यांनाच ही पदे मिळतील अशी व्यवस्था समाजात असली पाहिजे. पण अशी व्यवस्था आज भारतीय समाजात नाही. आणि तावडतोब निर्माणही करता येणार नाही. जे स्पर्धेत उतरूच शकत नाहीत आणि म्हणून स्पृहणीय पदांपासून आणि पारितोषिकांपासून वंचित राहातात ते रास्त स्पर्धेमध्ये हरल्यामुळे वंचित राहातात अशी बतावणी करणे योग्य नव्हे. तेव्हा आजचे सामाजिक वास्तव ध्यानात घेऊन समान संधीचे तत्त्व – म्हणजे खुल्या, रास्त स्पर्धेचे तत्त्व – समाजाच्या एका विभागापुरते मर्यादित ठेवावे लागते हे मान्य केले पाहिजे. दुसऱ्या व वऱ्याच मोठ्या विभागासाठी, त्याच्यात शिक्षणाची परंपरा रुजवू पाहाणारे, त्याच्यातील अनेक व्यक्तींना सामाजिक अधिकारांच्या वापराचा सराव करून देणारे, सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारे धोरण स्वीकारावे लागेल. हे आरक्षणाचे धोरण होय. ते स्वीकारण्यात आपण समान संधीचे तत्त्व बाजुला सारतो असे नव्हे. आज ह्या तत्त्वाचे सबंध समाजाला उद्देशून आपण उपयोजन करू शकत नाही हे आपण ओळखतो आणि कालांतराने त्याच्या उपयोजनाचे क्षेत्र सबंध समाजाला व्यापणारे होईल अशी परिस्थिती निर्माण करण्यासाठी एक पूरक धोरण स्वीकारतो असे ह्या रणनीतीचे वर्णन करणे योग्य ठरेल.

अनुक्रमणिका

ह्या सहमतीत अंतर्भूत असलेली दुसरी गोष्ट अशी की, आरक्षणाचे धोरण ज्यांच्यासाठी राववायचे ते कोण हे ठरविण्यासाठी आपण जातीचा निकष स्वीकारतो. समाजात ज्या जाती 'मागासलेल्या' आहेत, म्हणजे औपचारिक (फॉर्मल) शिक्षण आणि ह्या शिक्षणावर आधारलेले सामाजिक व सांस्कृतिक व्यवहार यांच्यापासून परंपरेने दूर राहिलेल्या आहेत (किंवा दूर ठेवण्यात आल्या होत्या) आणि गरिबीत जगत आल्या आहेत त्यांतील व्यक्तींसाठी आरक्षणाचे धोरण राववायचे आहे. हा निकष योग्य आणि व्यवहार्य आहे. कारण अशा जातींतील काही कुटुंबे जरी सांस्कृतिकदृष्ट्या प्रगत असली तरी ती विरळाच असतात. ज्या व्यक्तींना आरक्षण देणे योग्य ठरेल त्या सर्व, प्रचंड प्रयत्न करून, आपण हुडकून काढल्या आणि त्यांचा गट बनविला आणि मागासलेल्या जातींतील सर्व व्यक्तींचा गट घेतला तर हे दोन गट जवळजवळ एकच गट असेल. तेव्हा जातीच्या मागासलेपणाचा निकष लावून आरक्षण-योग्य व्यक्ती शोधून काढणे हा सोपा आणि जवळजवळ बरोबर असे उत्तर देणारा मार्ग आहे.

मागासलेल्या जातींना आरक्षण मिळाले पाहिजे ही मागणी सामाजिक आर्थिक न्यायाच्या पायावर केली जाते. अनेकदा ही मागणी ऐतिहासिक दृष्टीतून केली जाते. आमची जात मागासलेली आहे कारण आम्हाला अन्यायाने मागासलेले ठेवण्यात आले होते, आमचा आजचा मागासलेपणा हा परंपरेने चालत आलेल्या अन्यायाचा परिपाक आहे, ह्या अन्यायाचे निराकरण केले पाहिजे ह्या स्वरूपात ही मागणी केली जाते. जे 'मागास' परिस्थितीत अडकलेले आहेत आणि तिच्यातून ज्यांना त्वरेने बाहेर पडायचे आहे त्यांनी किंवा त्यांच्या प्रतिनिधींनी आरक्षणाची मागणी न्यायाच्या पायावर करणे स्वाभाविक आहे. कारण न्यायाच्या मागणीमागे नैतिक तातडी असते; आणि आग्रह असतो. जेव्हा स्पष्टपणे अन्याय प्रत्यक्षात असतो किंवा संभाव्य असतो तेव्हा त्याचे तातडीने निराकरण करणे हे नैतिकदृष्ट्या बंधनकारक असते. आणि हे करण्याला अग्रक्रम द्यावा लागतो. त्यापुढे इतर इष्ट साध्ये गौण ठरतात. अन्याय चालू ठेवून इष्ट वाटणाऱ्या गोष्टी साधण्याचा प्रयत्न करणे अनैतिक असते. तेव्हा आरक्षणाच्या धोरणाच्या समर्थकांनी न्यायाच्या तत्त्वाचे आवाहन करणे स्वाभाविक आहे.

पण न्याय किंवा अन्याय वस्तुतः व्यक्तींना करण्यात येतो. व्यक्तीच्या संबंधातच तिचे हित (किंवा अहित), कल्याण (किंवा अकल्याण) ह्या संकल्पना अर्थपूर्ण असतात. व्यक्ती स्वतःचे हित कशात आहे हे ठरवू शकते आणि ते साधण्याचा प्रयत्न करीत असते. व्यक्तीला न्यायाने वागविणे म्हणजे तिच्या संबंधात काही आचरण करताना तिच्या हिताची योग्य ती कदर करणे होय. योग्य ती कदर करण्याचा अर्थ असा की, स्वतःच्या हिताची जोपासना करण्याचा तिचा अधिकार इतरांच्या बरोबरीने मान्य करणे आणि ह्या अधिकारावर जेव्हा मर्यादा घातली जाईल तेव्हा ती रास्त कारणांसाठीच असेल अशी खबरदारी घेणे – व्यक्तीने तटस्थपणे स्वतःकडे आणि इतरांकडे पाहिले तर जी मर्यादा योग्य आहे असे तिचे तिलाच पटेल ती रास्त मर्यादा ठरेल. असा तटस्थ, सर्वांच्या हिताला समान महत्त्व देणारा दृष्टिकोन हा न्यायाचा दृष्टिकोन असतो. तेव्हा न्याय किंवा अन्याय ज्यांच्या संबंधात घडतो त्या व्यक्ती असतात. एखाद्या समाजावर किंवा जमातीवर अन्याय झाला आहे अशी भाषा आपण वापरतो खरी. उदा., अमेरिकेतील निग्रो जमातीवर किंवा भारतातील अस्पृश्य मानल्या गेलेल्या जमातींवर अन्याय होत आला आहे हे विधान कुणीही मान्य करील. पण ह्याचा अर्थ असा की, ह्या जमातींचे सदस्य असलेल्या व्यक्तींना त्या ह्या विशिष्ट जमातींचे सदस्य आहेत ह्या कारणासाठी त्यांच्या हितापासून आणि आपले हित साधण्याच्या हक्कापासून अयोग्य कारणांसाठी वंचित करण्यात आले होते आणि येत आहे. ह्यामुळे ह्या हक्काची स्थापना करणे हे ह्या सदस्यांचे समान आणि न्याय्य उद्दिष्ट बनते. एक समान हितसंबंध (इंटरेस्ट) निर्माण होतो आणि त्यात त्या जमातींचे सर्व सदस्य सहभागी असतात. हा त्या जमातीचा हितसंबंध आहे असे आपण म्हणतो. पण सोयीसाठी वापरण्याची ही परिभाषा आहे. आपल्या सदस्यांहून वेगळी असलेली अशी जमात ह्या स्वरूपाची अतिव्यक्ती (सुपर-पर्सन) असते आणि तिचे स्वतःचे असे हित किंवा हितसंबंध असतात असा ह्या परिभाषेचा अर्थ लावणे गैर आहे. हित किंवा हितसंबंध हे व्यक्तींचे असतात; न्याय किंवा अन्याय ज्यांना लाभतो त्या व्यक्ती असतात. हाडामांसाच्या व्यक्तींपलीकडली कुणी जमात (राष्ट्र, वंश इ.) सामूहिक अतिव्यक्ती नसते. भारतीय संदर्भात ही गोष्ट स्पष्टपणे ध्यानात राखणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे.

ऐतिहासिक प्रक्रियेतून उद्भवलेल्या सामाजिक परिस्थितीत कोणत्या व्यक्ती न्यायापासून वंचित राहिल्या आहेत, कोणत्या व्यक्तींना न्याय देण्यासाठी तातडीने कार्यवाही करणे आवश्यक आहे हे मुक्रर करण्यासाठी जातींचा निकष वापरण्याचे आपण व्यावहारिक सोय म्हणून ठरविले आहे. पण जातीचा निकष लावण्यात एक गोम आहे. केवळ व्यावहारिक सोय म्हणून जातीचा निकष आपण स्वीकारला आहे या गोष्टीचा विसर पडला तर. विशिष्ट जातींमधील व्यक्तींवर अन्याय झाला (वा होत) आहे याचे भान लोप पावेल. जातीला अतिव्यक्तीचा दर्जा दिला जाऊन, न्याय देण्यासाठी जातीला आरक्षणाची तजवीज जरूरीची आहे ही भावना दृढ

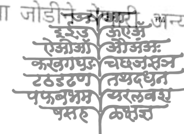
अनुक्रमणिका

होईल. प्रत्येक जातीचे जात म्हणून हितसंबंध असतात ह्या कल्पनेतील धोका असा आहे की, जातीचे मुखर प्रतिनिधी म्हणून ज्या व्यक्ती भूमिका वठवितात त्यांचे हितसंबंध म्हणजे त्या जातीचे – त्या जातीतील बहुसंख्य व्यक्तींचे – हितसंबंध होत अशी दृष्टी स्थिर होऊ शकेल आणि ती हानिकारक ठरेल. समजा, एखाद्या मागास जातीची लोकसंख्या, भारतीय लोकसंख्येच्या मानाने, एक टक्का आहे. तिच्यासाठी सार्वजनिक-शैक्षणिक क्षेत्रातील एक टक्का पदे आरक्षित केली आणि ती भरली की त्या जातीवरील अन्यायाचे निराकरण झाले असे होईल. ही एक टक्का मंडळी सामाजिक-आर्थिक सत्तेवर प्रभुत्व असलेल्या वर्गात प्रविष्ट होतील. जातीतील बहुसंख्य माणसे होती तिथेच राहातील.

व्यक्तीला इतरांकडून जे लाभणे योग्य आहे, म्हणजे तिला जे 'देय' आहे ते तिला इतरांकडून दिले जाणे म्हणजे तिला न्यायाने वागविले जाणे होय. आणि ती इतरांचे जे देणे लागते ते तिनें दिले तर ती न्यायाने वागली असे होईल. पण विशिष्ट व्यक्तीला काय देय आहे ते रूढ सामाजिक प्रथा, प्रघात, संकेत, दंडक इत्यादीपासून निश्चित होते. एकेकाळी प्रत्येकाला त्याच्या त्याच्या पायरीप्रमाणे वागविण्यात न्याय होता. आज आपण असे म्हणू की, सर्वजण एकाच पायरीवर आहेत असे मानून सर्वांशी वागण्यात न्याय आहे. म्हणजे न्यायाची संकल्पना समाजसापेक्ष असते. आणि ह्यामुळे ती जितकी स्पष्ट असावी असे आपल्याला वाटते तितकी ती नसते. आज न्यायाची जी संकल्पना रूढ आहे तिचा आशय थोडक्यात असा मांडता येईल : सर्व व्यक्तींचा नागरी दर्जा समान असला पाहिजे आणि त्याच्याशी निगडीत असलेले हक्क व कर्तव्ये समान असली पाहिजेत. आपल्या हिताची साधना करण्याची सर्वांना समान संधी असली पाहिजे. ह्यात, उदा., शिक्षण घेण्याची समान संधी, सार्वजनिक सेवा, उद्योग, व्यापार ह्यांत प्रवेश करण्याची व उन्नती साधण्याची समान संधी इ. अंतर्भूत आहेत. पण एवढ्याने भागत नाही. जगण्यासाठी (आणि चांगल्या प्रकारे जगण्यासाठी) ज्या वस्तू व सेवा आवश्यक असतात आणि ज्यांचे समाजात उत्पादन होते त्याचा रास्त असा भाग व्यक्तीला मिळण्यात न्याय असतो; त्याहून कमी मिळण्यात किंवा अजिबात न मिळण्यात अन्याय असतो. पण रास्त म्हणजे किती हे कसे ठरविता येईल? सामाजिक उत्पादनाला व्यक्ती ज्या प्रमाणात योगदान करते त्या प्रमाणात तिला त्याच्यात वाटा मिळणे रास्त असते का? की तिचा उत्पादनातील सहभाग कसाही असो तिच्या गरजांच्या प्रमाणात तिला वाटा मिळणे रास्त असते? आज उत्पादनाचा व्यवहार गुंतागुंतीचा झाला आहे आणि अनेक माणसांना, त्यांच्याकडून काही कुचराई घडली नसतानाही, उत्पादन-प्रक्रियेत सहभाग घेता येत नाही. मग त्यांना काहीच वाटा न मिळणे रास्त ठरेल का? किती वाटा मिळणे रास्त ठरेल?

जे लोक इतरांपेक्षा अधिक गुणी, उद्योगी, कर्तवगार इ. असतील त्यांना इतरांपेक्षा अधिक वाटा मिळण्यात अन्याय नाही असे आज सर्वसाधारणपणे मानले जाते. पण व्यक्ती सामाजिक उत्पादनाला जे योगदान करते त्या प्रमाणात तिला उत्पादनात वाटा मिळावा हे न्यायाचे तत्त्व आहे का? इतरांपेक्षा तिला अधिक वाटा मिळणे रास्त आहे असे जरी आपण मानले तरी त्याचे समर्थन आपण कसे करू? हे समर्थन साधारणपणे असे राहील : माणूस अखेरीस आपल्या हिताने प्रेरित झालेला असतो. आपण अधिक कष्ट करतो किंवा अधिक चांगल्या दर्जाचे काम करतो, आपल्या बुद्धीच्या बळावर अधिक कार्यक्षम उत्पादनप्रक्रिया शोधून काढतो पण उत्पादनातील अधिक वाट्याच्या स्वरूपात आपल्याला त्याचे पारितोषिक लाभत नाही असे माणसाला आढळले तर तो आपल्या कामात कुचराई करील. इतरांएवढेच, तेवढ्याच गुणवत्तेचे काम तो करील व त्यामुळे एऱ्हवी झाले असते त्यापेक्षा कमी किंवा हलक्या प्रतीचे उत्पादन होईल व सर्वांचाच तोटा होईल. त्याऐवजी श्रेष्ठ गुणवत्तेच्या माणसांना प्रलोभन दाखवून वाढीव व चांगल्या दर्जाचे उत्पादन होईल अशी व्यवस्था करणे सर्वांच्याच हिताचे आहे. पण ते प्रत्यक्षात सर्वांच्या हिताचे असले पाहिजे. म्हणजे असे की, ह्या रचनेमुळे जेवढे उत्पादन वाढेल ते सर्वच्या सर्व कर्तबगार व्यक्तीला मिळणार नाही. ह्या वाढीव उत्पादनात सर्वांना काही काही वाटा मिळेल आणि कर्तबगार व्यक्तीला त्यात मोठा वाटा मिळेल.

पण ह्याचा अर्थ असा होतो की, 'व्यक्तीच्या गुणवत्तेच्या प्रमाणात वाटा' हे तत्त्व वास्तविक उपयुक्ततावादी तत्त्व आहे; न्यायाचे तत्त्व नाही. किंवा असे म्हणता येईल की, न्यायात काय सामावले आहे हे स्पष्ट करणे कठीण आहे. त्या मानाने समतेचे तत्त्व स्पष्ट आहे. सर्व व्यक्तींचा दर्जा जसा समान असला पाहिजे, प्रत्येक व्यक्तीला जसे समान हक्क व संधी उपलब्ध असली पाहिजे त्याप्रमाणे तिला गुणवत्ता-निरपेक्षपणे सामाजिक उत्पादनात समान वाटा असला पाहिजे. आपण उत्पादन-वाटपाच्या संदर्भात ह्या तत्त्वाला मुरड घालतो; कारण सामाजिक समतेबरोबर इष्ट अशी इतर सामाजिक साध्ये आहेत असे आपण मानत असतो. उदा., एका पातळीची आर्थिक सुस्थिती हे इष्ट असे सामाजिक साध्य आहे. साहित्य, कला, ज्ञानोपासना ह्यांचा विकास व्हावा हे असेच बहुमान्य सामाजिक साध्य आहे. ही साध्ये साधण्यासाठी म्हणून आपण काही प्रमाणात आर्थिक विषमता आणि तिच्या जोडीने येणारी अन्य प्रकारची





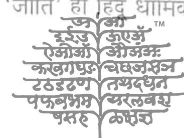
विषमता सहन करतो. म्हणजे अशी विषमता अन्याय्य आहे असे आपण मानीत नाही. सामाजिक समता हे एक मूल्य किंवा इष्ट सामाजिक साध्य म्हणून आपण स्वीकारले आहे. पण ह्या साध्याची इतर इष्ट साध्यांशी व्यवहारात सांगड घालताना, म्हणजे ती सर्व साधण्यासाठी आवश्यक त्या सामाजिक संस्था उभारताना आणि सामाजिक व्यवहार चालविताना आपण काही प्रकारची विषमता काही प्रमाणात अनाक्षेपार्ह म्हणून स्वीकारतो. अशी विषमता आपण अन्याय्य मानीत नाही व म्हणून तिचे निराकरण करण्याचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. वेगवेगळ्या काळी किंवा ठिकाणी न्यायाच्या ज्या संकल्पना रूढ असतात त्यांच्यामधील भेद त्या संकल्पना कोणकोणत्या प्रकारची विषमता किती प्रमाणात अनाक्षेपार्ह मानतात ह्यावर आधारलेले असतात.

आज रूढ असलेली न्यायाची संकल्पना जर आपण घेतली आणि ह्या स्वरूपाचा न्याय भारतीय समाजात प्रस्थापित झाला आहे अशी कल्पना केली तर ह्या समाजाचे चित्र कसे असेल? एकतर सर्व भारतीय व्यक्तींचा नागरी दर्जा, हक्क आणि कर्तव्ये समान असतील. स्वतःचे हित साधण्याची समान संधी त्यांना वास्तवात असेल. ह्यासाठी आज 'दारिद्र्यरेषे'च्या केवळ खाली असलेल्याच नव्हे तर बऱ्याच वर असलेल्या कुटुंबांचीही आर्थिक परिस्थिति बरीच सुधारलेली असावी लागेल. म्हणजे आज त्यांना उपलब्ध आहेत त्यापेक्षा कितीतरी अधिक प्रमाणात निवास, अन्नवस्त्र, वैद्यकीय मदत इ. सुविधा उपलब्ध असाव्या लागतील. कारण आधुनिक औद्योगिक-व्यावसायिक जीवनात प्रवेश करून देणाऱ्या मार्गाचा प्रारंभ शिक्षणापासून होतो आणि शैक्षणिक संस्थेत केवळ प्रवेश मिळाल्याने शिक्षणाची समान संधी प्राप्त होते असे नव्हे. शिक्षण घेण्यासाठी अनुकूल, उपकारक अशी भौतिक- सांस्कृतिक परिस्थिती असल्याशिवाय ही संधी म्हणजे केवळ उपचार ठरतो. ह्याचा अर्थ असा की, कोणतेही कुटुंब एका विशिष्ट आर्थिक पातळीच्या खाली जाणार नाही अशी तजवीज असेल. आर्थिक विषमता (गुणवत्तेच्या प्रमाणात उत्पादनात वाटा मिळणे) जर ह्या तजविजीशी सुसंगत असेल आणि आर्थिक प्रगतीला पोषक असेल तर अनाक्षेपार्ह आणि न्याय्य ठरेल.

तेव्हा न्याय्य समाज स्थापन करण्याच्या दृष्टीने आपल्याला बराच लांब पल्ला गाठायचा आहे हे स्पष्ट आहे. आज असंख्य व्यक्ती आणि कुटुंबे ही न्यायाच्या व्यवहाराचे जे क्षेत्र आहे त्याच्या परिघातच नाहीत. तेव्हा त्यांना ह्या क्षेत्रात समाविष्ट करून घेण्याला न्यायाच्या स्थापनेच्या दृष्टीनेच अग्रक्रम दिला पाहिजे हे उघड आहे. हे घडवून आणण्याचा एक उपाय म्हणजे आरक्षणाचे धोरण. ही गोष्ट मान्य केली तर दोन निष्कर्ष निष्पन्न होतात. एक निष्कर्ष असा की, कोणत्याही मागास जातीला तिच्या लोकसंख्येच्या प्रमाणात आरक्षित स्थाने मिळाली पाहिजेत हे न्यायाच्या तत्त्वाचे *एकमेव* रूप नव्हे. *न्यायाचा परीघ हळूहळू विस्तृत करण्याचा तो एक व्यावहारिक उपाय आहे.* तो किती फलदायी ठरतो हे अनुभवानेच ठरविता येईल आणि तो फारसा फलदायी नाही असे आढळून आले तर दुसऱ्या उपायांची योजना करावी लागेल. दुसरा निष्कर्ष असा की, *हे धोरण जर फलदायी ठरले तर मागास जातीतील अनेक व्यक्ती-कुटुंबे न्यायाच्या परिघात प्रविष्ट होतील. ती मागास व्यक्ती-कुटुंबे राहाणार नाहीत आणि त्यांना आरक्षणाचा लाभ देणे अन्याय्य ठरेल.*

सारांश, *मागास जातींसाठी जातिपरत्वे त्या, त्या जातीचे एकंदर लोकसंख्येशी जे प्रमाण असेल त्या प्रमाणात सार्वजनिक क्षेत्रातील पदे आरक्षित असावीत हे न्यायाचे तत्त्व नव्हे.* किंवा न्यायाच्या तत्त्वापासून सरळ निष्पन्न होणारे उपतत्त्व (कॉरॉरली) नव्हे. ज्या समाजाला न्यायाचे तत्त्व लावता येईल अशा समाजाची स्थापना, निर्मिती करण्याचे उद्दिष्ट साधण्यासाठी अवलंबिलेला तो एक उपाय, 'रणनीती' आहे. ह्या उपायाचा प्रामाणिकपणे आणि नेटाने प्रयोग तर केलाच पाहिजे पण असा प्रयोग पुरेशा कालावधीपर्यंत केल्यानंतर त्याचे कोणते किती बरे वाईट परिणाम घडून आले, आपले साध्य गाठण्यात तो किती प्रमाणात यशस्वी झाला ह्याचे काळजीपूर्वक परीक्षणही केले पाहिजे. जर हा उपाय पुरेसा फलदायी नाही आणि शिवाय जी काही अपुरी फळे त्याच्यामुळे लागली त्यांची अवाजवी किंमत मोजावी लागली असे निःपक्षपाती परीक्षणानंतर आढळून आले तर ह्या उपायात बदल करावे लागतील, पूरक उपाय योजावे लागतील, किंवा सामाजिक न्यायाच्या स्थापनेसाठी पूर्णपणे वेगळे असे धोरणही आखावे लागेल. हे ह्या घडीला स्पष्टपणे ध्यानात घेण्याला आणि ठेवण्याला महत्त्व ह्यासाठी आहे की आज अनेकजण जातिपरत्वे सार्वजनिक पदे आरक्षित झाली म्हणजे न्याय प्रस्थापित झाला किंवा न्यायाचे एक महत्त्वाचे अंग प्रस्थापित झाले असे मानताना दिसतात. असे मानल्याने, सबंध भारतीय समाजाला – सर्व भारतीय व्यक्तींना न्यायाच्या परीघात सामावून घेणे हे जे खरे न्यायप्रणीत उद्दिष्ट आहे त्याचा विसर पडतो.

कोणत्या व्यक्तींना न्यायाच्या परीघात सामावून घेण्यासाठी विशेष प्रयत्नांची गरज आहे हे मुक्रर करण्यासाठी जातीचा निकष वापरण्याचे आज आपण ठरविले आहे. हा राष्ट्रीय सहमतीचा भाग आहे असे वर म्हटले आहे; पण ह्या निकषाची मर्यादा अशी की मुस्लिम, ख्रिस्ती इ. अन्य भारतीय धार्मिक समाजांना उद्देशून तो अधिकृतपणे लावता येणार नाही. 'जाति' हा हिंदू धार्मिक-सामाजिक





परंपरेचा विशेष आहे; ह्या परंपरेत ह्या रचनेला धार्मिक प्रामाण्य आहे. मुसलमान, ख्रिस्ती इ. समाजांमध्ये 'जात' या संस्थेला अधिकृत प्रामाण्य नाही. पण उदा. मुसलमान समाज घेतला तर त्यातील बहुसंख्य व्यक्ती दरिद्री, निरक्षर आहेत, मागासलेल्या हिंदू जातीतील व्यक्ती ज्या सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीत जगतात तशाच परिस्थितीत त्याही जगतात आणि म्हणून त्यांना न्यायाच्या परिघात आणण्यासाठी खास उपाय योजण्याची गरज आहे हे स्पष्ट आहे. ह्या परिस्थितीत मुसलमान जमातीला आरक्षण द्यावे अशी मागणी मतांचा व्यापार करणारे राजकारणी अटळपणे करतील. आणि अशी मागणी झाली आहेही. ही मागणी अनेक कारणांमुळे गैर आहे. एकतर त्याने हिंदू-मुसलमान तेढ वाढेल. दुसरी गोष्ट अशी की, अगणित मुस्लिम कुटुंबे अशी आहेत की, त्यांना आरक्षणाची गरज नाही. आरक्षणाचे धोरण धार्मिक जमात म्हणून मुसलमान समाजाला लागू केले तर त्याचा फायदा ह्या कुटुंबांना लाभेल आणि ज्या थरांना त्याची जरुरी आहे ते वंचित राहतील. मग मुसलमान समाजातील कोणत्या कुटुंबांना आरक्षण देणे योग्य होईल हे कसे ठरवायचे? ह्यासाठी काही सामाजिक-आर्थिक निकष योजावे लागतील का?

पण कोणत्या मुसलमान इ. व्यक्तींना आरक्षण द्यावे हे ठरविण्यासाठी जर सामाजिक-आर्थिक निकष स्वीकारण्यात आले तर ते एका वेगळ्या तत्त्वावर आधारलेले आरक्षण ठरेल आणि मग ह्या तत्त्वाचा विस्तार हिंदूसमाजापर्यंतही करावा असा आग्रह धरला जाईल. कारण तांत्रिक दृष्ट्या मागास जातीत समाविष्ट न झालेल्या अनेक अशा जाती हिंदू समाजात आहेत की त्यांतील कित्येक कुटुंबांचा सामाजिक-आर्थिक दर्जा मागासलेल्या जातीत मोडणाऱ्या कुटुंबांच्या दर्जाहून भिन्न नाही. जर सामाजिक-आर्थिक निकषांवर मुसलमानांना आरक्षण दिले तर अशा हिंदू कुटुंबांना कोणत्या कारणासाठी आरक्षण नाकारण्यात येत आहे हे सांगणे कठीण होईल. आज जातीच्या मागासलेपणाचा निकष लावून आरक्षण योग्य व्यक्ती मुक्रर करण्याच्या बाबतीत जी सहमती, मोठ्या वादंगानंतर, प्रस्थापित झाली आहे ती ढासळेल.

सोयीची गोष्ट अशी आहे की, वस्तुतः भारतीय मुसलमान समाजात जातिव्यवस्था आहे. जातीच्या आधारे जगणारी, जातीचे नेम पाळणारी असंख्य मुसलमान कुटुंबे आहेत. आणि ह्या बऱ्याच जाती मागासलेल्या हिंदू जातींशी समांतर असलेल्या जाती आहेत. तेव्हा जातीच्या मागासलेपणाच्या निकषावर आरक्षण-योग्य मुसलमान कुटुंबे-व्यक्ती निश्चित करणे शक्य आणि व्यवहार्य आहे.

पण असे केले तर मुस्लिम समाजाच्या अलगतावादी प्रवक्त्यांपुढे एक पेच उभा राहील. कारण औपचारिक दृष्ट्या, केवळ धार्मिक शिकवणीप्रमाणे पाहिले तर मुस्लिम समाज एकसंध आहे, त्यांच्यात जातींना स्थान नाही. पण धार्मिक शुद्धतेचा आग्रह धरून मुसलमानांना जातिपरत्वे लाभणारे आरक्षण त्यांना नाकारले तर आपल्या समाजातील ज्यांना अशा साहाय्याची जरूरी आहे अशा असंख्य व्यक्तींना त्या सहाय्यापासून आपण वंचित ठेवीत आहोत असे होईल. उलट भारतीय मुसलमानांमध्ये जाती आहेत ही वस्तुस्थिती अधिकृत रीत्या मान्य केली तर भारतीय मुस्लिम समाजाचे भारतीयत्व ठसठशीतपणे प्रकट होईल. ज्या सामाजिक संस्थांनी हिंदू समाजाची घडण केली आहे त्यांनीच बऱ्याच प्रमाणात मुसलमान समाजाची घडण केली आहे आणि ह्या दोन्ही समाजांना, विशेषतः त्यांच्यातील खालच्या थरांना ह्या समाजव्यवस्थेपलीकडे जाण्याची समाज जरुरी आहे, हे त्यांचे समान उद्दिष्ट आहे, ही परिस्थिती स्पष्ट होईल.

न्यायाच्या आधारे आरक्षणाचा हक्क सांगणाऱ्या मागास हिंदू जाती आणि मागास मुस्लिम जाती ह्यांच्यात, समान हक्काचा दावा करणारे म्हणून, सह-अनुकंपा निर्माण होईल हा ह्या धोरणाचा एक लाभ असू शकेल. पण अखेरीस मर्यादित असलेल्या आरक्षित पदांवर हक्क सांगणाऱ्यांमध्ये परस्परांचे प्रतिस्पर्धी हेही तणावग्रस्त नाते असते. ह्यामुळे मागास हिंदू जाती मागास मुसलमान जातींचे आरक्षणावरील न्याय्य हक्कदार म्हणून स्वागत करतीलच असे नाही. त्यांच्यामधील तणाव, मुसलमानांना जातीच्या निकषावर आरक्षण दिल्यामुळे वाढण्याची खरीखुरी भीती आहे.

न्यायाच्या क्षेत्राचा भारतीय समाजात विस्तार करण्यासाठी जातिपरत्वे आरक्षण देण्याचे धोरण हे व्यवहार्य आणि बहुमान्य धोरण म्हणून आपण स्वीकारले आहे. हे धोरण सहानुभूतीने आणि सारासार विवेकाने राबवावे लागेल. पण त्याबरोबरच ह्या धोरणासाठी सामाजिक तणाव आणि कार्यक्षमतेची संभाव्य हानी ह्यासारखी जी किंमत मोजावी लागेल तिच्या मानाने इष्ट साध्य पुरेसे पदरात पडते आहे की नाही ह्याचाही वेळोवेळी तटस्थतेने विचार करावा लागेल.

– मे.पुं. रेगे

अनुक्रमणिका

विश्वशांती प्रस्थापनेमध्ये इस्लामची भूमिका

अम्लान दत्त

(अनुवाद : वीणा आलासे)

मी मुसलमान नाही. इस्लाम धर्मासंबंधी माझं काही अज्ञान असू शकतं; पण सहानुभूती कमी नाही. आज सगळीकडे ज्ञान व सहानुभूती, दोहोंचाही अभाव फार जाणवतो; आणि निरपेक्ष चिंतन तर दिसतच नाही. म्हणूनच मोकळेपणी काही लिहिण्याचे हे धाडस. आणखी एक गोष्ट सुरुवातीलाच नम्रपणे नमूद करून ठेवतो की, महंमद यांच्या नावाबरोबर मी नेहमीच रसूल, नबी अथवा पैगंबर या पदव्या जोडत नाही ते अनादरामुळे नव्हे. गांधी अथवा रवींद्रनाथ यांच्या नावाशीही मी साधारणपणे महात्मा अथवा गुरुदेव जोडत नाही तेही अनादरामुळे नव्हे. हे सारेच आदरणीय आहेत. पण मला माणूस म्हणून त्यांचे अस्तित्व प्रकर्षाने जाणवते. महंमदही माणूसच होते.

– १ –

गेल्या पाचशे वर्षांच्या इतिहासावर प्रामुख्याने पाश्चात्त्य संस्कृतीचा प्रभाव आहे असे मानले जाते. (सुरुवातीला हा प्रभाव तितकासा स्पष्ट नव्हता.) तर त्यापूर्वी पाचशे वर्षांहूनही अधिक काळ इस्लामी संस्कृती अग्रगण्य मानली जात होती असे म्हणायला वाव आहे. त्या काळात आणखीही काही साम्राज्ये व राज्यशक्ती होत्या, पण तरीही इतिहासाच्या महानभोमंडळात इस्लाम तेजःपुंज नक्षत्रासारखा उठून दिसतो. मानवी संस्कृतीच्या समग्र विवेचनात आठव्या शतकापासून ते तेराव्या शतकापर्यंतच्या काळातील इस्लामचा वाटा कोणीही प्रामाणिक इतिहासकार कमी लेखू शकणार नाही. आठव्या शतकानंतर बराच काळ बगदाद हे संस्कृतीचे सर्वांत उल्लेखनीय केंद्र होते. तत्त्वज्ञान, कला, नाना विद्या व इतर सांस्कृतिक क्षेत्रांमध्ये प्रतिभावान मुसलमान विचारवंत सगळीकडे पसरलेले होते. केवळ इराणमध्येच नव्हे, तर चीनपासून स्पेनपर्यंत त्या काळच्या एका विशाल भूखंडावर त्यांचा वावर होता.

या युगातल्या अखेरच्या काळातील दोन घटना विशेष स्मरणीय आहेत. तेराव्या शतकात एक मोठी अश्वारोही भटकी जमात चंगीजखानाच्या नेतृत्वाखाली मंगोलियापासून रशियापर्यंतच्या विस्तीर्ण प्रदेशात धुमाकूळ घालत होती. या उग्र जमातीच्या आक्रमणामुळे तत्कालीन चमकदार नागरी संस्कृती संपूर्णपणे अस्ताव्यस्त होऊन गेली. काही काळ तर आता मानवी संस्कृतीचा सर्वनाश होणार, असे वाटू लागले. चंगीजखानाच्या मृत्यूनंतर विशाल तातार (Tatar) साम्राज्य त्याच्या नातवंडांमध्ये विभाजित झाले. ही विजयी जमात लवकरच इस्लामकडे आकृष्ट झाली. त्यांच्यातून नवे विद्वान व कवी निर्माण झाले आणि नवीन संस्कृती विकसित होऊ लागली. या भटक्या व रानटी मंगोलियन व तातार जमातीला सांस्कृतिक अधिष्ठान प्राप्त करून देण्यात इस्लामची फार महत्त्वाची भूमिका होती, असे मुसलमान इतिहासकार मानतात.

आता दुसरी घटना. आधुनिक युगाच्या प्रारंभी युरोपात जी रेनेसांसची चळवळ उदयाला आली त्यातील एक प्रमुख बाब म्हणजे प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचे पुनरुज्जीवन. पण मध्ययुगीन पाश्चात्त्य समाजामध्ये या ग्रीक सांस्कृतिक संचिताचे संरक्षण करण्याइतकी शक्ती नव्हती. त्या काळात प्राचीन ग्रीक विचारधारांपैकी एका प्रमुख धारेचे संरक्षण व पालनपोषण सॅरासेन मुसलमान विद्वानांनी केले. नवीन युरोपने प्राचीन ग्रीक परंपरेचे संचित प्राधान्याने त्यांच्याकडूनच घेतले. म्हणजेच, अशा प्रकारे इस्लामी संस्कृतीने, स्वतःच्या दिव्यातील तेल संपत आलेले असतानाही, एका ऐतिहासिक संधिक्षणावर प्राचीन ज्ञानाची ज्योत पाश्चात्त्यांच्या हाती दिली.

'रोमन साम्राज्याचा उदयास्त' या विषयावर पुष्कळ संशोधन झाले आहे. पण इस्लामचा विस्तार व संकोच, विकास व क्षय आणखीन आश्चर्यकारक व मनात खळबळ माजवणारा आहे. आज या क्षणी आपल्याला त्यापासून पुष्कळच शिकण्यासारखे आहे. या इतिहासाकडे काळजीपूर्वक वळून बघणे ही आजच्या काळाची फार महत्त्वाची गरज आहे. याबाबतची चर्चा सावकाश केली जाईलच, पण त्यापूर्वी इस्लामच्या मूलभूत आदर्शांबाबत काही गोष्टी सांगणे आवश्यक आहे.

– २ –

एकीकडे कुटुंब, वासस्थान व जातजमात आणि दुसरीकडे व्यापार : माणसांमध्ये जे सामाजिक व सांस्कृतिक आदर्श आढळतात त्यांच्या मुळात जायचे म्हटले तर अपरिहार्यपणे या दोन बाबींपाशी

अनुक्रमणिका





येऊन पोहोचावे लागते. जातजमातीच्या वर्तुळात एकप्रकारचे आदिम साम्य व ऐक्य दिसून येते, एकमेकांबद्दल सहजपणे सहानुभूती व आपलेपणा निर्माण होताना दिसतो. अर्थात याबरोबरच तेथे संकुचितपणा, अंधविश्वास, पोटजातींमध्ये पिढ्यान्‌पिढ्या चालत आलेले वैर, सूडभाव आणि विलक्षण आक्रमकताही असते. व्यापारामुळे माणूस जातीजमातीच्या वर्तुळाबाहेर जातो, त्याला बाहेरच्या जगाची जाणीव होते. त्यामुळे मन आपोआपच काही प्रमाणात तर्कप्रामाण्याकडे व हिशेबीपणाकडे झुकते. यातही बऱ्या व वाईट दोन्ही बाजू असतात. जातीजमातीच्या वातावरणातील साम्य व ऐक्य आणि व्यापारउदिमाच्या वातावरणातील स्वातंत्र्य व विश्वजाणीव इत्यादी परस्परपूरक गोष्टींच्या संयोगाने जी संस्कृती निर्माण होते ती काही मूलभूत आदर्शांच्या अथवा जीवनमूल्यांच्या आधारावर. आणि मूल्यांशी व्यक्तीच्या आत्मबळाचे मिलन व्हावे लागते, कारण आत्मशक्तीशिवाय धार्मिक जाणीव परिपूर्ण होऊ शकत नाही.

महंमद यांचा जन्म मक्का येथे इसवी सनाच्या सहाव्या शतकाच्या अखेरीस कुरेश नावाच्या अरबी जातीतल्या एका खानदानी कुटुंबात झाला. अगदी लहानपणीच पितृहीन झालेला हा बालक निरक्षर होता म्हणतात. स्वतःच्या जमातीवर त्याचे प्रेम होते, पण कुरेश जातीच्या बहुतांश माणसांचा धार्मिक विश्वास त्याला मानवणारा नव्हता. त्या काळी मक्का हे शहर एका महत्त्वाच्या व्यापारी मार्गावर वसलेले होते. त्यामुळे लहानपणापासूनच या मुलाचे व्यापाराच्या निमित्ताने भ्रमण सुरू झाले. अशाच एका प्रवासात पितृतुल्य आबू तालिब यांचेबरोबर तो पहिल्यांदा सिरियाला गेला. पंचविसाव्या वर्षी त्याचा विवाह झाला. पत्नी खादिजा ही श्रीमंत व्यापारी परिवारातली मुलगी होती. हा व्यावसायिक संबंधही कमी महत्त्वाचा नाही. व्यावसायिक कामकाजासाठी प्रवास करताना युवक महंमद जसा जातजमातीच्या व विशिष्ट वासस्थानाच्या सीमेबाहेर गेला तसेच त्याची दृष्टी तत्कालीन ख्रिश्चन व यहुदी या दोन महत्त्वाच्या धर्मांकडे वळली आणि या धर्मांसंबंधीचे त्याचे ज्ञान अधिकाधिक सखोल होऊ लागले. धर्मजिज्ञासा तीव्र झाली. कित्येक वर्षे वर्षातला विशिष्ट काळ हा युवक एकांतात व धर्मचिंतनात व्यतीत करू लागला.

शेवटी जेव्हा त्याला दिव्यदृष्टी प्राप्त झाली वा अल्लाह्‌ची वाणी त्याच्या हृदयात झंकारते आहे असे वाटून त्या भावनेने तो भारून गेला, तेव्हा त्याचे वय चाळीस वर्षे होते. त्यानंतर महंमद तेवीस वर्षे जगले. पहिली तेरा वर्षे त्यांनी मक्केतच त्या दिव्य वाणीचा प्रचार केला. विरोध होत होता, नाना अत्याचारही सहन करावे लागत होते, पण प्रचारही सुरूच होता. अशा वेळी महंमद यांना मदिनेहून निमंत्रण आले आणि त्यांच्या आयुष्याची अखेरची दहा वर्षे मदिना येथे गेली. या दहा वर्षांत त्यांना असामान्य यश व सत्ता लाभली. जगातील कुठल्याही धर्मगुरूला स्वतःच्या हयातीत इतके यश मिळाले की नाही हे सांगणे कठीण आहे. महंमद यांच्या मृत्यूनंतर त्यांची वाणी विलक्षण वेगाने फारच थोड्या काळात दूरवर पसरली.

इस्लामचे स्थान प्राचीन यहुदी व ख्रिश्चन धर्मांच्या परंपरेतच बसणारे आहे. पण त्याबरोबरच स्वतःची अशी काही खास वैशिष्ट्येही आहेत. पहिले उल्लेखनीय वैशिष्ट्य म्हणजे इस्लाम हा एक सर्व मानवांना सामावून घेणारा धर्म आहे. यहुदी धर्मात इतकी सर्वसमावेशकता नाही. ईश्वराने अथवा जेहोबाह्‌ने स्वेच्छेने निवडलेला एक विशिष्ट जनसमूह म्हणजे यहुदी धर्मसमूह. इस्लाम अशा प्रकारच्या कुठल्याही स्थानीय अथवा राष्ट्रीय सीमेत आबद्ध नाही. अल्लाह्‌ची वाणी कुठल्याही राष्ट्रातील सर्व माणसांसाठी आहे. जो कोणी ती वाणी ग्रहण करू इच्छील त्या प्रत्येकासाठी ती उपलब्ध आहे. याअर्थी इस्लाम हा एक सर्वसमावेशक धर्म होय.

कुराणात सांगितले आहे की, सर्व माणसांची जात एकच. एकाच आदि-मातापित्यापासून सर्वांची उत्पत्ती झाली आहे. त्यानंतर ही एकच मनुष्यजात हळूहळू अनेक समूहांमध्ये विभक्त झाली. प्रत्येक मानवसमूहासाठी अल्लाह्‌ने त्याचे संदेशवाहक दूत पाठवले आहेत (सुराह्‌ ३५/आया २४).* ईश्वराचे हे सर्वच दूत आदरणीय आहेत. फक्त महंमदानेच मानवाला मुक्तीचा मार्ग दाखवला असे इस्लाम म्हणत नाही. उलट, ईश्वराच्या सर्व दूतांनी मुक्तीचा मार्ग दाखवला आहे असे म्हणतो. ईश्वर वा अल्लाह्‌च्या वाणीवर विश्वास ठेवणे हाच मुक्तीचा मार्ग होय, असा सखोल व गंभीर विश्वास केवळ स्वतःच्या इच्छेनेच निर्माण होऊ शकतो; हे जोरजबरीचे काम नव्हे. कुराणात म्हटले आहे, 'ला इकराह्‌ फिद्दीन', म्हणजेच धर्माच्या बाबतीत जोरजबरदस्ती चालणार नाही (सुराह्‌ २/आया २५९).

इस्लामचे आणखी एक वैशिष्ट्य हे की, या धर्मात सामाजिक साम्याचा अतिशय स्पष्टपणे व जोरदारपणे उच्चार करण्यात आला आहे. तात्त्विक अर्थाने साम्य बऱ्याच धर्मांमध्ये सांगितलेले आढळते पण गुलामांशीही समभावाने वर्तणूक करण्याची बात महंमद ज्या भाषेत सांगतात ती भाषा लक्षणीय आहे. ते म्हणतात,

---

* संपूर्ण कुराण शंभराहून अधिक सुराह्‌ अथवा अध्यायांत विभागलेले आहे आणि प्रत्येक सुराह्‌मध्ये अनेक आयात अथवा वचने आहेत.

अनुक्रमणिका

'तुम्ही स्वतः जे अन्न ग्रहण कराल तेच गुलामालाही द्यावे. स्वतः जसे वस्त्र वापराल तसेच वस्त्र गुलामालाही द्यावे. एक गोष्ट नेहमी ध्यानात ठेवावी की, मुसलमान म्हणजेच मुसलमानाचा भाऊ.' आपल्या देशात अद्वैतवादाबरोबर अस्पृश्यताही समांतर चालते. आणि या दोहोंमध्ये जी तात्त्विक विसंगती आहे ती बहुतेक उच्चवर्णीय हिंदूंना त्रासदायक वाटत नाही. महंमदांनी ज्या भाषेत साम्यतत्त्व मांडले आहे त्यात अशी विसंगती नाही. अर्थात मुस्लिम समाजातही गरीब-श्रीमंतांमधला भेदभाव आहेच. 'अशरफ' व 'अतरफ' म्हणजे खानदानी व अंत्यज हा भेद वांगला देशमधील मुसलमानांमध्ये स्पष्टपणे दिसून येतो. पण महंमदांनी त्या काळी सामाजिक साम्याचा उल्लेख ज्या प्रकारे केला ते इस्लामचे एक वैशिष्ट्य आहे ही गोष्ट मान्य करणे भाग आहे. महंमदांच्या काही समकालीन अनुयायांनीही आपल्या दैनंदिन जीवनात महंमदांची ही शिकवण शक्य तितकी अमलात आणण्याचा प्रयत्न केला होता. त्यानंतरच्या काळात खानदानी मुसलमानांचा कल साध्या राहणीकडे राहिला नाही हे खरे; पण हिंदू समाजात असाम्याला अथवा विषमतेला जसा शास्त्रीय आधार देण्यात आला होता आणि कर्मठ आचरणाद्वारा उच्चनीचभेद राखण्यात आला होता तसे मुस्लिम समाजात झाले नाही. विशेषतः गुलामांशी कशी वागणूक असावी याबाबत इस्लामी परंपरेत जे दाखले मिळतात तसे जगात इतरत्र कुठेही सापडणे फार कठीण आहे. आज काळे व गोरे यांच्यातील परस्परद्वेषाने ग्रासलेल्या जगात ही गोष्ट क्षुल्लक ठरत नाही.

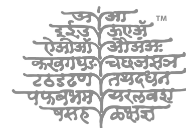
सामाजिक साम्य आणि आर्थिक साम्य या दोन स्वतंत्र गोष्टी आहेत. या युगातील क्रांतिकारक साम्यवाद्यांनी आर्थिक साम्याचे तत्त्व ज्या प्रकारे मांडले तसे महंमदांनी मांडले नाही. त्यांनी औदार्य व दानशूरतेवर भर दिला. त्यांच्या म्हणण्यानुसार काही विशेष प्रसंगीच दान करणे पुरेसे नाही. महंमदांच्या वाणीचा भावार्थ असा की, सन्मार्गाने पैसा मिळवण्यात काही गैर नाही, पण गरजेपेक्षा जास्त मिळेल ते दान करून टाकणे उत्तम. कारण त्यामुळे असहाय गोरगरिबांचे दुःख दूर होऊ शकते. आणि हे दान जितके निःशब्दपणे करता येईल, दाता जितका जास्त निःस्वार्थी व प्रसिद्धिपराङ्मुख असेल तितका तो अल्लाह्ला प्रिय होईल. न्यायाच्या बाबतीत कोणीही माणूस मालिक होऊ शकत नाही, मालिक फक्त अल्लाह्.

इस्लामचे आणखी एक वैशिष्ट्य बघूया. त्या काळच्या यहुदी व ख्रिश्चन धर्मांच्या तुलनेत इस्लाम हा जास्त बुद्धिप्रामाण्यवादी धर्म होता. येशू ख्रिस्त हा ईश्वराचा पुत्र, अगदी एकुलता एक पुत्र, हा विश्वास महंमदांना तर्कसंगत वाटला नाही. म्हणजे असे नव्हे की, जर येशू ईश्वरपुत्र होऊ शकतो तर महंमद का नाही, असे त्यांना म्हणायचे होते. उलट, त्यांचे म्हणणे असे होते की, प्रत्यक्षपणे कोणीही ईश्वरपुत्र असू शकत नाही आणि म्हणून कोणीही असा दावा करणे तर्कसंगत ठरत नाही. काही विशिष्ट माणसे ईश्वराचे दूत असू शकतात, संदेशवाहक असू शकतात; आणि असे दूत अथवा पैगंबर एकच नव्हे तर अनेक आहेत. आपल्याला माहीत नसलेलेही (म्हणजे बायबलमधील यादीत जे आहेत त्या व्यतिरिक्तही) आणखी अनेक दूत आहेत.

प्राचीन पैगंबरांच्या बाबतीत असे सांगितले जाते की, अनेक अलौकिक चमत्कारांद्वारा ते ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करून दाखवीत असत. इतकेच नव्हे तर ते स्वतः ईश्वरानेच पाठवलेले दूत आहेत हेही सिद्ध करून दाखवत असत. हजरत महंमद यांना असे काही अलौकिक पुरावे देण्याची गरज भासली नाही. त्यांचे म्हणणे असे की, आपल्या डोळ्यांसमोर असलेले हे सूर्य-चंद्र-ग्रह-तारकामय विश्व, ही जीवन-मृत्यूची परिक्रमा, मानवी जाणीवेचे विलक्षण वैभव यातच अल्लाह्च्या अस्तित्वाचे पुरावे व महिमा भरलेला आहे. आणि यापासूनच आपल्याला पुष्कळ काही शिकायला मिळू शकते. एकमेवाद्वितीय परमेश्वरावर एकनिष्ठपणे विश्वास ठेवणे हेच इस्लामचे मूलभूत तत्त्व असले तरीही, त्याबरोबरच माणसाची बुद्धी व तर्कशक्ती हीदेखील ईश्वरदत्त होय असे मानले जाते. महंमद स्वतः आपल्या शिष्यांना सांगतात की, जीवनातल्या अनेक जबाबदाऱ्या पार पाडताना कुराण व पैगंबराचा उपदेश पाळूनही गरजेप्रमाणे स्वतःची बुद्धी व तर्कशक्ती वापरून चालावे. या वैचित्र्यपूर्ण व परिवर्तनशील जगात हे इतके स्वातंत्र्य नसले तर पाऊल टाकणेच शक्य नाही. या संदर्भातला येमेनमधील मूयाज व महंमद यांचा प्रश्नोत्तरात्मक संवाद अनेकांना माहीत असेल. इस्लामी राज्य जसजसे विस्तारत गेले तसतसे दूरवरच्या राज्यकर्त्यांनी व न्यायदात्यांनी आपापल्या विवेकबुद्धीनुसार चालण्याचे स्वातंत्र्य घेतले पाहिजे अशी अनुमती देण्याखेरीज काही उपाय नव्हता.

हजरत महंमद हे ईश्वराचे अखेरचे नबी होते असे म्हटले जाते. हे विधान जरा हटवादी वाटू शकते. रवींद्रनाथ म्हणतात, 'शेष नाही जे, शेषकथा के बोलबे?' शेवटचा नबी कोण ते कोण सांगू शकणार? पण हे विधान एका वेगळ्या अर्थानेही घेता येऊ शकते. महंमदांना त्यांचा इस्लाम धर्म तर्कप्रामाण्याचे युग सुरू होण्याच्या सीमेवर प्रतिष्ठित करायचा होता. अर्थ हा की, भविष्यात कोणीही नबी होण्याची आवश्यकता नाही. गृहीत आध्यात्मिक तत्त्वे आणि तर्कप्रामाण्य या दोहोंचा संयोग साधूनच मानवाला पुढची वाटचाल करावी लागणार.

अनुक्रमणिका





– ३ –

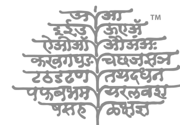
इतिहासातल्या अन्य अनेक धर्मप्रचारकांमध्ये व महंमदांमध्ये एक मोठा फरक आहे. बुद्ध अथवा येशू यांना राज्यकारभार चालवावा लागला नाही. मदिनेला गेल्यावर महंमदांवर ही जबावदारी येऊन पडली. ज्या सर्व गोष्टी एक धर्मप्रचारक बोलू शकतो तसा एक राष्ट्रनेता बोलू शकत नाही. उदाहरणार्थ, प्रेम अथवा अहिंसा. येशू ख्रिस्त अथवा श्रीचैतन्य ज्या भाषेत प्रेमाची महती सांगतात त्या भाषेत कोणी राष्ट्रनेता बोलू शकेल काय? शत्रूचे आक्रमण झाले असता कोणीही राजा म्हणू शकेल काय की स्वतःवर प्रहार झाला तरी प्रतिप्रहार करू नका?

कोणी वाद उपस्थित करू शकतील की, असे जर आहे तर मग महंमदांनी राष्ट्राचा राज्यकारभार हाती घ्यावाच कशाला? येथे मी ऐतिहासिक घटनांच्या जटिलतेत न शिरता एका मूलभूत प्रश्नाकडे दृष्टी आकर्षित करू इच्छितो. महंमद असे मानत असत की, धर्माचे सत्य जीवनाच्या एखाद्या कोपऱ्यात कोंडून ठेवणे योग्य नव्हे. धर्म जर सत्य असेल तर तो जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांना मार्गदर्शक ठरला पाहिजे. व्यक्तिगत जीवनात धार्मिकता व आर्थिक आणि राजकीय कामकाजात अधार्मिकता, असे जर आपण वागू लागलो तर धर्माला फारसे मोल उरत नाही. असे झाले तर धर्म सर्वच क्षेत्रांमधून हळूहळू हद्दपार होईल. अल्लाह् जर विश्वविधाता असेल तर जीवनाच्या प्रत्येक क्षेत्रात त्याचा आदेश लागू पडला पाहिजे. महंमदांना असे वाटणे स्वाभाविक होते; कारण त्यांच्या धर्मविश्वासावर जेव्हा चहूकडून आक्रमण होत होते त्या वेळी स्वतःचे रक्षण करणे ही त्यांच्या अनुयायांची गरज होती. कारण ते सुरक्षित राहिले नाहीत तर इस्लामचे संरक्षण शक्य नव्हते. इस्लामच्या जन्ममुहूर्तावरच ही अशी परिस्थिती उद्‌भवली होती. महंमद या परिस्थितीला मध्यवर्ती ठेवूनच बोलत होते. त्यांची वचने नीट समजून घ्यायची असतील तर ही पार्श्वभूमी लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. आयुष्याच्या शेवटच्या दहा वर्षांत तर त्यांच्या रूपाने असा एक माणूस बोलत होता जो की एकाच वेळी धर्मगुरू, न्यायदाता, योद्धा व राष्ट्रनेता होता. अशा परिस्थितीत त्यांच्या प्रत्येक कृतीचा सारासार विचार करण्याइतके तपशील माझ्याजवळ नाहीत. पण मूलभूत नीतितत्त्वांचा अर्थ समजण्याचा प्रयत्न करणे पुरेसे आहे.

महंमद म्हणत, 'तुमचा धर्म तुमचा आणि दुसऱ्याचा धर्म दुसऱ्याचा' (१०९/६); दुसऱ्यांवर जोरजबरदस्तीने स्वतःचा धर्म लादणे अयोग्य होय. पण तुमच्या धर्मावर जर आक्रमण झाले तर मात्र सर्वशक्तीनिशी ते आक्रमण परतवून लावणे हे तुमचे कर्तव्य आहे. या विधानासोबत लगेच स्पष्ट पुस्ती जोडलेली आहे की, 'आपण प्रथम आक्रमण करू नये. आक्रमण करणारे अल्लाहूला अप्रिय होतात' (२/१९०). आत्मसंरक्षणार्थ हिंसेचा मार्ग अनुसरण्यास महंमदांचा विरोध नव्हता. त्यांच्या भक्तांना फार अत्याचार सहन करावे लागले होते हेही विसरता कामा नये. शांतता आणि सहिष्णुता हेच महंमदांचे उद्देश होते. नवीन धर्माच्या संरक्षणासाठीच त्यांनी शांततेची व सहिष्णुतेची मागणी केली होती.

रणांगणावरील हिंसक वातावरणात मर्यादा पाळणे फार कठीण असते. ज्या युद्धांमध्ये महंमदांनी स्वतः नेतृत्व केले त्यांतही हिंसेच्या स्वभावानुसार काही बाबतीत मर्यादेचे उल्लंघन होणे शक्य आहे. काही अमर्याद वचनेही उच्चारित होऊ शकतात. याबाबतीत मतभेद होऊ शकतो. पण महंमदांनी ऐन युद्धामध्ये संयमाचे व क्षमेचे असे काही आदर्श नमुने दाखवून दिले आहेत की आश्चर्य वाटावे. मृत्यूच्या तीन वर्षे आधी खैबर येथे यहुदींविरुद्ध एका युद्धात महंमदांनी स्वतः नेतृत्व केले व विजय मिळवला. तेथे एका यहुदी रमणीने पैगंबरांना विषमिश्रित भोजन वाढले. महंमदांचे एक साथी ते भोजन ग्रहण करताच मरण पावले. महंमद एक घास तोंडात घेताच सावध झाले आणि त्यांनी घास थुंकून टाकला. परंतु तेवढ्या विषस्पर्शानेही त्यांची प्रकृती बिघडली. अखेर त्याच कारणामुळे झालेल्या आजारात त्यांचा मृत्यू झाला असेही मानले जाते. ते काहीही असो; पण महत्त्वाची गोष्ट ही की, त्या यहुदी रमणीला महंमदांसमोर उपस्थित करण्यात आले. त्या रमणीने त्यांच्या प्रश्नाला उत्तर देताना सांगितले की, स्वतःच्या जमातीचा अपमान सहन न झाल्यामुळे तिने हे कृत्य केले. महंमदांनी तिला क्षमा केली. त्यांच्या मते रागाच्या भरात एखादे कृत्य करणे हे धर्मविरुद्धच होते, पण तरीही धर्मरक्षणार्थ गरज पडल्यास संग्राम करण्यास ते तयार असत.

जेहाद या विषयावर पुष्कळ चर्चा आणि वादविवाद झाले आहेत. धर्मासाठी जे युद्ध त्याचे नाव जेहाद (अथवा जिहाद). जातजमातनिष्ठ असहिष्णुतेशी जेव्हा धर्मयुद्धातील उन्मादाचा संयोग होतो, तेव्हा परिणाम भयंकरच होणार यात काहीच शंका नाही. पण जेहादचा खरा अर्थ सत्यासाठी संग्राम असा होय. अत्याचारी राज्यशक्ती आणि असत्य यांच्या विरोधात सत्याचा पक्ष घेऊन कायावाचामनेकरून निर्भयपणे साक्ष देण्याची दृढता म्हणजे जेहाद. खान अब्दुल गफ्फार खान जेहाद हा शब्द सत्याग्रह या अर्थी वापरत असत. त्यांनी गांधीजींच्या प्रभावामुळे जेहादचा असा अर्थ घेतला असे म्हणता येऊ शकते. पण ते स्वतः एक श्रद्धावान मुसलमान होते. आणि जेहाद या शब्दाचा फक्त एकच जहालपंथी अर्थ होऊ शकतो असे म्हणणे चूक





ठरेल. सत्य व धर्म यांसाठी करावयाचा संग्राम हा नेहमी हिंसात्मकच असतो असे मानणे योग्य नाही. ट्युनिशियाचे माजी राष्ट्रनेता बूरगिबा हे गांधीवादी अहिंसेवर विश्वास ठेवणारे नव्हते; पण त्यांनीही म्हटले आहे की, स्वतःतील सर्व असाधू प्रवृत्तींविरुद्ध लढा देणे म्हणजेच जेहाद. म्हणजेच, जेहाद या शब्दाशी चित्तशुद्धीचा संबंध आहे. शब्दांचा गैरवापर होऊ शकतो. निरनिराळ्या विपरीत घटनांच्या संदर्भात जेहाद या शब्दाच्या अर्थाचे अधःपतन झाले. मुद्दा हा की, दृढसंकल्प हवा. ज्या अविचारी मूर्खपणामुळे व सूडबुद्धीमुळे संस्कृती खिळखिळी होऊ लागते त्या अनिष्ट प्रवृत्तींपासून दृढसंकल्पांची शक्ती बचावून ठेवणे हेच आजच्या नैतिक संग्रामाचे स्वरूप आहे. महंमदांनाही सत्य, क्षमा व दृढता यांचे संमिश्रणच हवे होते.

— ४ —

महंमदांना जे हवे होते आणि अखेर जे घडले त्यात अंतर असणे स्वाभाविक आहे. माणसाच्या इच्छेनुसार वा हेतूनुसार इतिहासाची गती नियंत्रित होत नसते. सर्व समाजांमध्ये असेच घडलेले दिसते. म्हणूनच नवीन पिढीला नव्याने विचार करावा लागतो. भूतकाळाकडे संपूर्णपणे पाठ न फिरवता विवेकाच्या आधारे सत्याचा पुन्हा एकदा नव्याने शोध घ्यावा लागतो. पण त्यापूर्वी याबाबतीतल्या एका मूलभूत प्रश्नाची चर्चा करणे आवश्यक आहे.

सत्याचे एकाधिक स्तर असतात. या सर्व स्तरांमध्ये काय फरक आहे ते ठरवणे हे विवेकाचे मुख्य काम होय. जशा सुखाच्या निरनिराळ्या पातळ्या असतात, दुःखाच्या असतात; तशाच सत्याच्याही असतात. जसे भगवद्गीतेत सांगितले जाते की, माणसाला कर्म करण्याचा अधिकार आहे पण कर्मफळाची आशा धरण्याचा अधिकार नाही. हा सत्याचा एक स्तर झाला. पण त्याचबरोबर सांगण्यात येते की, युद्ध करत रहा; जिंकलास तर राज्यलाभ, हरलास तर स्वर्गलाभ. या ठिकाणी वेगळ्या स्तरावरचा युक्तिवाद आहे. कारण येथे लाभाची म्हणजेच कर्मफळाची आकांक्षा मान्य करण्यात आली आहे. काही अशीही युद्धे असतात की ज्यांत कोणाचाच विजय होणे शक्य नसते, उभयपक्षांचा नाशच होणार असतो. तेव्हा काय? काही वचने स्थळकाळाच्या मर्यादेत सत्य असतात, काही त्यामानाने जास्त स्थळकाळातीत असतात. सत्याचे असे निरनिराळे स्तर असतात म्हणूनच धर्मशास्त्रांचाही सापेक्षी पुनर्विचार होणे आवश्यक असते. असा पुनर्विचार अनेक प्रकारे होऊ शकतो. भक्त व अनुयायी यांचा विचार एकप्रकारचा होणार. हे लोक वेद, बायबल व कुराण यांतील सर्वच भाग निर्दोष आहे असे मानून त्यांतील श्लोकांचा अथवा वचनांचा अर्थ लावतात. तिकडे नास्तिक मंडळींचा विचार वेगळ्याच दिशेचा. हे लोक धर्मसंशोधनाच्या नावाखाली धर्मातील सर्वच भाग सदोष आहे असे म्हणून सोडून देतात.

पण या दोन टोकांशिवाय तिसऱ्या प्रकारचा विचार असू शकतो. तेथे धर्माचा सर्वांश ग्रहण करणे किंवा सर्वांश वर्जन करणे असे पवित्रे घेऊन तर्क सुरू होत नाही. सत्याचे अनेक स्तर असतात ही गोष्ट मान्य केली जाते. धर्मग्रंथात जे आहे ते सर्वच सत्य नाही, आणि जे सत्य आहे ते सर्व एकाच स्तरावरील सत्य नाही असे गृहीत धरून विचार सुरू होतो. राममोहन राय हिंदू धर्मग्रंथांतील सर्व सत्य एकाच प्रकारचे आहे असे मानत नव्हते. जेफर्सन यांनी कठोर भूमिका घेऊन त्यांच्या मते बायबलमधील जी सर्वोत्तम तत्त्वे होती ती व जी अविश्वसनीय विलक्षण चमत्कारांवर आधारित नव्हती ती तत्त्वे निवडून काढली होती. धर्माला अंधविश्वासापासून व कर्मठपणापासून मुक्त ठेवण्यासाठी असा अंतर्भेदी विचार व विश्लेषण आवश्यक असते. दुसऱ्यांच्या धर्माबाबत या गोष्टी आपण सारेच मान्य करतो पण स्वतःच्या धर्माचा असा सापेक्षी विचार व विश्लेषण करायची वेळ आली की अनेकांना पेच पडतो. याला एक महत्त्वाचे कारणही आहे.

धार्मिक कडवेपणामुळे एकप्रकारचे अभेद्य ऐक्य निर्माण होते. तर्कसंगत विचार व विश्लेषणामुळे मतभेद संभवतात. कारण सर्वच जण एकाच वेळी एकाच प्रकारे विचार करणे शक्य नसते. वादामुळे भेद निर्माण होतात म्हणूनच बुद्धिप्रामाण्यवादी समाजात परमतसहिष्णुतेची जास्त गरज असते. तर्कप्रामाण्य व सहिष्णुता या हातात हात घालून चालल्या नाहीत तर समाजात अडचणी निर्माण होतात. ऐक्यावर संकट ओढवते. ज्या समाजाला सहिष्णुतेची सवय नसते तो समाज बुद्धीला व तर्काला भितो. हा फार मोठा प्रश्न आहे. त्याच्याकडे दुर्लक्ष करून वा त्याला टाळून जाणे शक्य नाही. सर्व समाजांमध्ये कमीअधिक प्रमाणात हा प्रश्न असतोच. यावर सखोल विचार व्हायला हवा. आजच्या मुसलमान समाजापुढे हे एक फार महत्त्वाचे काम आहे.

महंमद एकाच वेळी धर्मगुरू, न्यायदाता व राष्ट्रनेता होते म्हणून त्यांना जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांमधील समस्यांवर बोलावे लागले. अशा परिस्थितीत त्यांची सर्वच वचने एकाच पातळीवरील असणे अशक्य आहे. काही गोष्टी मूलभूत व आध्यात्मिक अथवा पारमार्थिक स्तरावरील कालातीत सत्ये असतात. त्याबरोबरच काही गोष्टी व्यावहारिक स्तरावरच्या असतात आणि त्या स्थळकाळानुसार बदलत जातात. दोन्ही प्रकारची उदाहरणे देता

येतील. आध्यात्मिक स्तरावरील एका वचनाचा अरबी भाषेतून उर्दूत केलेला अनुवाद असा : 'जो नफ्ससे बचा लियां गया वह फलाह् पा गया'. दोन मूळ अरबी शब्द जसेच्या तसे ठेवूनच या वचनांचा अनुवाद करण्यात आला आहे. स्वतंत्रपणे आपल्या भाषेत सांगायचे झाल्यास या वचनाचा अर्थ असा : संकुचित अहंपासून ज्याचा उद्धार झाला त्याला परम् प्राप्ती झालीच. अशी वचने सहजासहजी जीर्ण होऊन जात नाहीत.

पण सर्वच वचने कालोत्तीर्ण होणे शक्य नसते. पूर्वीचे अनेक नियम व कायदे समाजाच्या आणि काळाच्या परिवर्तनाशी मिळतेजुळते करून घ्यावे लागतात. उदाहरणार्थ, स्त्री-पुरुष संबंधाबाबतचे नियम. पूर्वी दीर्घकाळ अशी परिस्थिती होती की, स्त्रियांना स्वतंत्रपणे अर्थार्जन करण्याची सोय फारच कमी असे. म्हणून अपरिहार्यपणे बाई पुरुषावर अवलंबून असे जीवनावश्यक गरजांसाठी. त्या वेळी ही परिस्थिती बदलण्याची अजिबात शक्यता दिसत नव्हती. म्हणूनच या परिस्थितीला अनुसरून काही व्यावहारिक नियम व निर्देश देण्यात आले. कुराणातील बहुविवाह-प्रथेमागेही काही विशेष सामाजिक कारणे होती. 'अल निसा' (नारी) या नावाचा चतुर्थ सुराह् उहूदच्या युद्धाच्या भयानक पार्श्वभूमीवर लिहिलेला आहे. महंमदांचे अनेक तरुण अनुयायी युद्धात कामी आले, विधवा व अनाथ बालकांची संख्या अतोनात वाढली. या कारणास्तव बहुविवाह प्रचलित झाला. विधवा व अनाथ बालकांच्या भरणपोषणाचा मार्ग म्हणून बहुविवाहप्रथा त्या काळी तर्कविसंगत नव्हती. शिवाय त्या सर्व असहाय स्त्रियांशी समभावाने वागण्याची मानवी अटही महंमदांनी जोडून ठेवली होती. तत्कालीन समाजाच्या पार्श्वभूमीवर ही वागणूक अनुदारपणाची ठरत नाही.

पण युगपरिवर्तन झाले. हे परिवर्तन अमान्य करणे हा अंधळेपणा होय. स्त्रियांसाठी स्वतंत्रपणे अर्थार्जन करण्याच्या संधी वाढत आहेत, आणखीही वाढतील. एका युगात काही विशेष गंभीर परिस्थितीचा मुकाबला करण्यासाठी केलेले हे विधान दुसऱ्या वेगळ्याच युगात हट्टिपणाने जसेच्या तसे राखून ठेवण्यात काही अर्थ आहे का? महंमदांच्या वाणीतील कोणत्या गोष्टी मूलभूत व शाश्वत स्वरूपाच्या आहेत, कोणत्या स्थळकाळनिष्ठ आहेत हा विचार न करून कसे चालेल? सामाजिक समतेलाच अग्रक्रम मिळायला हवा. स्त्री-पुरुषांच्या बाबतीत साम्य ठेवले गेले नाही, अजूनही ठेवले जात नाही, या वस्तुस्थितीत परिवर्तन होणे आवश्यक आहे. स्त्री-पुरुषांच्या संबंधाचे फक्त एक उदाहरण झाले. पण बाकीच्या बाबतीतही इस्लाम धर्माला व मुस्लिम समाजाला आतून ढवळून नव्याने विचार करण्याची प्रेरणा कोण देणार? हाच आजचा प्रमुख प्रश्न आहे.

याबाबतीत आजही माणसांच्या मनात फार द्विधाग्रस्तता दिसून येते. प्रतिक्रियाशील शक्तींचा आवाज व जोर जबरदस्त आहे यात नवल काहीच नाही; पण एकूण प्रकार फार दुःखदायक आहे. एक दिवस इस्लामचा दिग्विजय बघून सारे जग चकीत होऊन गेले होते. हेही एका विशिष्ट परिस्थितीत घडले. कारण त्या वेळी प्राचीन रोमन साम्राज्य कोसळून पडले होते. इराणचीही तीच अवस्था होती. परंपरागत खानदानी वंश विलासी वृत्तीने आळसलेले, अन्याय करण्यात निर्ढावलेले व नेतृत्व देण्यास अयोग्य झाले होते. अशा काळात महंमदांच्या वाणीने एक नवीन आशा निर्माण केली. काही शतकांनंतर पुन्हा युगपरिवर्तन झाले. आता इस्लामची पीछेहाट व पाश्चात्त्य संस्कृतीची जोमदार अग्रगती सुरू झाली. हजार वर्षांच्या इतिहासात निरनिराळ्या काळी ख्रिश्चन व इस्लाम या दोन धर्मांमध्ये परस्परविरोधी संबंध निर्माण झाला. विरोध आणि पराजय यांचा सामना करीत औदार्य दाखवणे कोणत्याही देशाला फार कठीण जाते. इस्लामी जगातही धार्मिक कडवेपणाला कवटाळून ऐक्य राखण्याचे प्रयत्न सुरू आहेत. पण असे प्रयत्न अखेर निश्चितपणे व्यर्थ ठरणार असतात.

औदार्य दाखवण्याचा धोका पत्करूनच इस्लामला पुढे जावे लागणार आहे. संकुचिततेमुळे सर्वच हरवून जाईल. इस्लामच्या परंपरेतली माणुसकी, साम्य, तर्कप्रामाण्य, करुणा, या महाविश्वाप्रत कृतज्ञ विस्मय ही सारी श्रेष्ठ तत्त्वेही हरवून जातील.

त्याचबरोबर जागतिक उन्नतीची शक्यताही हरवून जाईल. स्वतःचे अर्थपूर्ण अस्तित्व राखण्यासाठी मुस्लिम समाजाला बुद्धी व विवेक जागृत ठेवून, इस्लामच्या अंतरंगातील शांती व शुभेच्छेचा प्रिय संदेश घेऊन पुन्हा एकदा युगांताच्या परिवर्तनशील मार्गावर चालावे लागेल. या मार्गावर जे पुढे जातील ते मार्गदर्शक ठरतील; पण त्यांना तावडतोब सामाजिक मान्यता मिळेल अशी आशा न ठेवलेलीच बरी. कदाचित इक्बाल एका ठिकाणी म्हणतात तशीच तुच्छता व चेष्टा त्यांच्या वाट्याला येईल. इक्बाल म्हणतात, 'जहालपंथी सश्रद्ध लोक मला अश्रद्ध मानतात आणि अश्रद्ध लोकांच्या मते मी श्रद्धाळू'. तरीही मार्ग शेवटी हाच आहे. बुद्धी जागृत ठेवून चालणाऱ्या विवेकी माणसासाठी खरेच दुसरा काही मार्ग आहे का?

पूर्वीच्या दोन प्रमुख धर्मांमध्ये इस्लाम जास्त बुद्धिप्रामाण्यवादी होता हे आधीच सांगितले. याच धर्माला आज बुद्धी वा तर्काची भीती वाटते आहे. इस्लामला सहिष्णू व्हावे लागेल. क्षुल्लक कलहासाठी नव्हे तर एखाद्या वृहत् व महान उद्देश्यासाठी कार्यरत

(पान क्र. २३ वर)...

अनुक्रमणिका





मऱ्हाट, कानड, कन्नड

विश्वनाथ खैरे

[हा निबंध 'भारतीय व्युत्पत्ती' या संकल्पित ग्रंथात यावयाचा आहे. गुलवर्गा येथे ३-४-५ मार्च १९९५ या दिवशी झालेल्या 'स्वातंत्र्योत्तर मराठी-कन्नड साहित्य' चर्चासत्रात प्रा. गो.म. कुलकर्णी यांच्या सूचनेवरून तो संक्षेपाने वाचण्यात आला.

चर्चासत्रातील वाचनानंतर त्यावर काही प्रश्न आणि विचार मांडले गेले. १) एका निरीक्षणानुसार मऱ्हाट हा शब्द महाराष्ट्र आणि कानड हा शब्द कानन या संस्कृत शब्दावरूनच निघाला आहे. २) दुसऱ्यात असा विचार मांडला गेला की, 'काव्यात शब्दांच्या मूळ अर्थावर प्रतिमादिकांनी अनेक फेरबदलांचे आरोपण होत असते. म्हणून काव्यावरून अर्थनिश्चिती करू नये. पाच तरी गद्यग्रंथांतल्या उल्लेखांनी सुचवलेल्या अर्थाला बळकटी आणली पाहिजे'. ३) तिसऱ्यात म्हटले होते की, "इंग्रजीत जसे न समजणाऱ्या आशयाला 'धिस इज ग्रीक अँड लॅटिन टु मी' म्हणतात तशा अर्थाने कानड हा भाषेचा उल्लेख असावा". ४) एका कन्नड भाषिक लेखकांनी मराठीत बोलून असे आवाहन केले की, 'आमच्या भाषेला कन्नडच म्हणा, काही करून कानडी म्हणू नका'. अध्यक्षांनी समारोपात असे सुचवले की, या निबंधाच्या पूर्ण वाचनानंतर सगळे संदर्भ तपासूनच त्यावर चर्चा व्हावी.

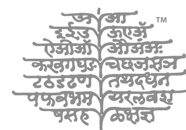
लेखकाने उत्तरात सांगितले की, महाराष्ट्र वरून मऱ्हाट व्युत्पादण्यात कितीतरी वळसे घ्यावे लागतात. ही बाब सोडली तरी, महाराष्ट्र च्या संस्कृत अर्थावरून 'स्पष्ट, उघडे' यासारखा अर्थ, कितीही लक्षणा ताणली तरी, निघत नाही. ध्वनी आणि अर्थ या दोन्हींच्या तुलनेतून कमीतकमी खटपटीने समाधानकारक उपपत्ती देणारी व्युत्पत्ती स्वीकारणे उचित होईल. उपपत्तीच्या काटकसरीचे तत्त्व सर्वच शास्त्रांत मान्य आहे.

१) दक्षिणी भाषांमधल्या कान इत्यादी शब्दांतल्या का या मूळ शब्दाला लाकूड असा अर्थ आहे. कानन हा संस्कृत शब्द तुल्य म्हणून 'द्रविडियन एटिमॉलॉजिकल डिक्शनरी' या वीसेक दक्षिणी भाषा-बोलींमधले शब्द नोंदणाऱ्या कोशात दिला आहे. २) काव्यात शब्दांच्या अर्थांवर वेगवेगळी कलमे बांधली जातात म्हणूनच ज्ञानेश्वरीतल्या अनेक उल्लेखांचा अभ्यास करूनच मऱ्हाट आणि कानड यांचे भाषानामेतर अर्थ असल्याचे निबंधात दाखवले आहे. ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ इतका विस्तृत आहे की, पाच लहान ग्रंथांच्याहून त्यातले उल्लेख जास्त प्रत्ययकारी असू शकतात. महानुभावांच्या गद्यग्रंथांत मऱ्हाट शब्द भाषेच्या आणि इतर अर्थांनी आला असल्यास लेखकाकडे ते जरूर कळवावेत. ३) इंग्रजीत येणारा ग्रीक-लॅटिनचा उल्लेख ज्ञानेश्वरीतल्या संस्कृतविषयक भावनेला सदृश आहे. 'कानडी' असा भाषेचा उल्लेखच ज्ञानेश्वरीत नाही त्यामुळे 'ग्रीक अँड लॅटिन' या शब्दप्रयोगाशी त्याची तुलना होऊ शकत नाही. ४) कर्नाटकातल्या भाषेला कन्नड म्हणावे, कानडी म्हणू नये ही भावना त्या दोन शब्दांच्या अर्थांची पूर्वपीठिका पाहता अगदी रास्त आहे. शिवाय, ज्ञानेश्वरीत कानडी हा शब्द भाषेच्या अर्थाने आलेलाच नाही त्यामुळे त्याला जुन्या मराठीतले कन्नड भाषेचे नाव म्हणण्याचेही कारण नाही.

चर्चासत्रातली तत्काल प्रश्नोत्तरे पूर्ण असू शकत नाहीत. उदाहरणार्थ, काव्यातील संदर्भांवरून शब्दांची अर्थनिश्चिती सर्वच प्राचीन भाषांच्या अभ्यासात अपरिहार्य आहे. भाषाविज्ञानाला पायाभूत असा ऋग्वेद काव्यग्रंथच आहे. महाराष्ट्रवरून मऱ्हाट पण सौराष्ट्रवरून सोरठ असे भिन्न ध्वनिबदल मान्य भाषाविज्ञानात पत्करले जातात त्यांच्याकडे शंकादृष्टीने पाहिले पाहिजे. संस्कृत शब्दांचे अर्थ कोशावरून घेणे विद्वन्मान्य आहे; दक्षिणी व्युत्पत्तिकोशावरून घेतलेल्या अर्थांबद्दल मात्र अकारण शंका घेतली जाते. मोजक्या वेळात असल्या शंकांचे समाधान करणे शक्य नसते.

आता हा निबंध *नवभारत*मध्ये प्रकाशित झाल्यावर त्याची अभ्यासकांनी खोलवर चिकित्सा करावी. यातला मऱ्हाट-महाराष्ट्र संबंध लेखकाच्या 'द्रविड महाराष्ट्र' (१९७७), 'मराठी भाषेचे मूळ' (१९७९), 'अडगुळं मडगुळं' (१९८१) या पुस्तकांमध्ये विवेचिला आहे. दक्षिणी भाषा आणि संस्कृत यांच्यातल्या व्युत्पत्तिसंबंधाचे विवेचनही त्या पुस्तकांमध्ये आहे. या निबंधाला तात्त्विक आधार त्या पुस्तकांचा आहे. तो विचारात घेऊन केलेली चर्चा सत्यशोधनाला उपकारक होईल.]

मऱ्हाट आणि कानड हे दोन शब्द त्यांच्या विविध पदरूपांत ज्ञानेश्वरीत आले आहेत. सामान्यतः त्यांचा अर्थ मराठी आणि कानडी या दोन भाषांचा वाचक धरला जातो. तरी महाराष्ट्र





शब्दकोशात 'मऱ्हाटे' याचा अर्थ 'सुगम' आणि 'कानडा'चा 'वेडावाकडा, दुर्बोध', तर 'कानडी'चा 'चमत्कारिक, रानटी' असाही दिलेला आहे. दोन्ही शब्दांची व्युत्पत्ती संस्कृत-प्राकृत याच मार्गाने दिली आहे. अर्थांचे आधार प्रामुख्याने ज्ञानेश्वरीतले दिले आहेत. येथे व्युत्पत्ती शोधण्याच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीतल्या संदर्भांचा विचार करावयाचा आहे.

उदाहरणार्थ, 'मऱ्हाटा' हा शब्द ज्ञानेश्वरीत अगदी पहिल्यांदा ज्या ओवीत येतो ती अशी आहे :

म्हणौनि आइकें देवा। हा भावार्थु आतां न बोलावा।
मज विवेकु तो सांघावा। मऱ्हाटा जी।।३.१७।।

या ठिकाणी मऱ्हाटा हा शब्द शब्दकोशात दिल्याप्रमाणे भाषेच्या अर्थाने निश्चितच वापरलेला नाही. 'भावार्थ' याच्या विरोधात 'स्पष्ट; गूढ किंवा झाकलेला नसलेला' विवेक सांगावा अशी अर्जुनाची विनंती दिसते. या संवादाच्या मागेपुढे पाहता, अर्जुनाच्या तोंडच्या दोन ओव्या उपयोगी आहेत :

देवा तुवां चि ऐसें बोलावें। तरि नेणतां आम्हीं काइ करावें।
आतां सरलें म्हणों आघवें। विवेकाचें।।३.६।।
ना तरि झांकवीतु आहासि मातें। किं तत्त्व चि कथिलें ध्वनितें।
हें अवगमितां निरुतें। जाणवे ना।।३.१६।।

एका बाजूने 'विवेकाचे कामच सारे संपले आहे' ही भावना (३.६) तर दुसऱ्या अंगाने 'यातले तत्त्व तू माझ्यापासून लपवीत तरी आहेस किंवा ते ध्वनित करीत आहेस' (३.१६) असा संशय आहे. त्यामुळे अर्जुन ३.१७ या ओवीत म्हणतो की, "तत्त्व झांकविणारा किंवा ध्वनित करणारा 'भावार्थ' मला नको. मला न झाकलेला विवेक, स्पष्टपणे सांगितलेला विवेक हवा आहे, तो मला सांगावा." यावरून 'मऱ्हाटा विवेक'चा अर्थ स्पष्ट होतो आणि 'मऱ्हाटा' याचा अर्थ 'न झाकलेला, स्पष्ट' असा करणे युक्त ठरते.

याच प्रकारे इतर अठरा ठिकाणी आलेल्या मऱ्हाट शब्दांच्या अर्थांची तपासणी करता येते. यापुढे त्या प्रत्येक ठिकाणचा किमान तपशील देऊन मऱ्हाट शब्दांचे काय अर्थ त्या त्या ठिकाणी असावेत या संबंधातले निष्कर्ष मुख्यत: देत आहे :

तों शांतु चि अभिनवैल। ते परियेसां मऱ्हाटे बोल।
जे समुद्रा ही हूनि खोल। अर्थभरित।।४.२११।।

या ओवीतले 'मऱ्हाटे बोल' म्हणजे ज्ञानेश्वरांनी केलेला गीतार्थ आहे हे ४.२२२ या शेवटच्या ओवीवरून लक्षात येते. अर्थात येथे 'मऱ्हाटे' म्हणजे 'मराठी' असा बोलीविषयक अर्थ आहे. मऱ्हाटे बोल 'अर्थभरित' आहेत हे लक्षणीय आहे.

पाचव्या अध्यायात शारीर कर्माचे वर्णन करताना एका ओवीत व्याख्यात्मक विधान केले आहे :

देखें बुद्धीची भाष नेणिजे। मनाचा अंकुरु नुदैजे।
ऐसा व्यापारु तो बोलिजे। शारीर गा।।५.५१।।

पण हे दृष्टांताने सांगण्यासाठी म्हटले :

हें चि मऱ्हाटें परिहसैं। तरि बाळकाची चेष्टा जैसी।
योगिये करिती कर्मे तैसीं। केवळा तनू।।५.५२।।

आधीच्या ओवीतलेच तत्त्व, 'मऱ्हाटें ऐक – सोपे करून समजावून घे' म्हणून सांगितले आणि त्यासाठी लहान मुलाचे उदाहरण दिले. येथे मऱ्हाटंला भाषाविषयक अर्थ नाही; सोपे, कळण्याजोगे असा अर्थ आहे.

सहाव्या अध्यायातील 'मऱ्हाटा चि बोलु' (६.१४) समस्त मराठी भाषिकांच्या मनावर कोरलेला आहे. मराठी भाषा अमृतालाही पैजेवर जिंकणारी आहे हे विधान मराठी माणसाचे मानचिन्ह झालेले आहे. यातले अमृत कोणते ते ६.१० या ओवीत आले आहे :

तो गीतेमाजि षष्ठिचा। प्रसंगु असे आणिंचा।
जैसा क्षीरार्णवीं अमृताचा। निवाडु जाला।।६.१०।।

सहावा अध्याय हाच समुद्रमंथनातल्या अमृतासारखा आहे. 'जें शब्दब्रह्मासि न बोलणें' (६.१२) 'तो अध्याऊ हा सहावा' (६.१३) चित्त देऊन ऐकावा असे सांगून ज्ञानेश्वर म्हणतात,

माझा मऱ्हाटा चि बोलु कवतिकें।
परि अमृतातें हीं पैजेंसीं जींकें।
ऐसीं अक्षरें चि रसिकें। मेळवीन।।१४।।

माझा साधाभोळाच बोल कवतिक करीत असताना सहाव्या अध्यायातील प्रसंगरूपी अमृतासही पैजेवर जिंकील अशी रसपूर्ण अक्षरेच मी मेळवीन अशी ही प्रतिज्ञा आहे. तिच्यात 'मऱ्हाटा चि बोलु' म्हणजे 'मराठी भाषा किंवा बोली' असा अर्थ लक्षणेला ताणूनच लावता येईल. पुढे १६, १९, २२, २५, ३२, ३६ या सहा ओव्यांमध्ये 'बोल' हा शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ 'शब्द' (पद) इतकाच आहे. बोलाने इंद्रियांमध्ये कलह लागेल, बोल भुजांना आलिंगनाला फुरफुरायला लावील, बोलाची ताटे कैवल्यरस वाढून भरली, बोलाचे पांघरूण काढावे आणि ब्रह्माची मूर्ती घडवावी, श्रीरंगाने सांगितले ते बोलात सापडणे कठीणच, (जें शब्दब्रह्मासि न बोलणें, ६.१२) तरी गुरुकृपेच्या बळावर 'बोलीं अरूपाचें रूप दावीन'... इतक्या परींनी आपल्या मऱ्हाटा बोलाची म्हणजेच साध्या शब्दांची थोरवी ज्ञानेश्वरांनी आत्मविश्वासाने सांगितली आहे. सहाव्या अध्यायात, 'लपलेले अरूप माझ्या उघड्या, न झाकलेल्या, सर्वांना कळणाऱ्या बोलाच्या रूपाने उघड

करून दाखवीन' हे सांगताना 'मऱ्हाटा चि' आणि 'अक्षरें चि' या दोन ठिकाणी अवधारणाचा 'चि' प्रत्यय आला आहे. महत्त्व वोलाला आहे. मऱ्हाटा हे त्याचे गुणवाचक विशेषण आहे तर अक्षरे ही वोलाचे अवयव आहेत.

येथे मऱ्हाटा हे वोलाचे विशेषण आहे तर पुढे याच अध्यायात मऱ्हाटी हे देशी चे (भाषेचे) विशेषण म्हणून आले आहे. किंवा विधि विशेषण म्हणता येईल.

ह्मं हो नवल नोहे देशी। मऱ्हाटी बोलिजे तरि ऐसी।

वाणें उमटत आहे मा आकाशीं। साहित्या रंगांचें।।

।।६.१३३।।

या ओवीत 'देशी मऱ्हाटपणे वोलली तर...' असा आशय दिसतो. देशी हे भाषेचे नाव म्हणून ज्ञानेश्वरीत अनेकदा आले आहे. मऱ्हाटा-मऱ्हाटी-मऱ्हाटें अशी एकवचनी तिन्ही लिंगांतली रूपे लक्षात घेता मूळ शब्द 'मऱ्हाट' असा विशेषणाचा असला पाहिजे. भाषानामवाचक देशीसारखा तो असता तर देशीप्रमाणेच तो न वदलता सर्व ठिकाणी आला असता.

सातव्या अध्यायाच्या शेवटाशी हे दोन शब्द पुन्हा निकट आले आहेत. आठव्या अध्यायात अर्जुन प्रश्न करील आणि कृष्ण काय उत्तर देईल, ते सारे संजय कसे सांगेल :

तिये या अवधान देयां गोठी। वोलिजैल नीट मऱ्हाटी।

जैसी काना आदि दीठि। उपेगा जाये।।७.२०१।।

तिकडे लक्ष द्यावे म्हणून ती गोष्ट नीट मऱ्हाटपणे उघडी करून सांगितली जाईल. (विजेचा वगैरे) आवाज ऐकू येण्याआधी ती दिसते इत्यादी दृष्टांतांची मालिका संपल्यावर सांगतात :

तैसें देशिचिया हवावा। इंद्रियें करिति राणिवा।

मग प्रमेयांचिया गांवा। लेसां जाईजो।।७.२०४।।

त्या प्रमाणे देशीच्या शोभासौंदर्यावर इंद्रियांचे राज्य झाले की मग आध्यात्मिक प्रमेयांच्या गावाला जावे. गोठी नीट मऱ्हाटी सांगायची, भाषिक सौंदर्य देशीचे दाखवायचे. अशा नागरपणे हे सारे 'वोलु निमे ते बोलणे'! अर्थात ते वोलणे गीतेतले, कृष्णार्जुनांचे आहे.

नवव्या अध्यायात ही भावना पुन्हा व्यक्त केली आहे :

हें असी शब्दब्रह्म जिये बाजे। शब्दु मावळलेयां निवांत निदिजे।

तो गीतार्थु मऱ्हाटिया बोलिजे। हा पाडु काइ।।९.२२।।

ज्या गीतार्थाच्या वाजेवर, शब्द मावळल्यानंतर शब्दब्रह्म निवांत निजावे, तो गीतार्थ मऱ्हाटीने बोलावा ही काय शक्य गोष्ट आहे? या ठिकाणी मऱ्हाटी हे भाषेचे नाव म्हणून योजिले असावे असे म्हणण्यास जागा आहे. पुढे दहाव्या अध्यायातला मऱ्हाटीचा उल्लेख अधिक स्पष्टपणे भाषेचे नाव म्हणून केला आहे.

मूळ ग्रंथिचेया संस्कृता-। सवें नीट मऱ्हाटी पढतां।

अभिप्रायें मानलेया उचिता। कवणि भूमिका ते नेणवे।।

।।१०.४२।।

मूळ गीताग्रंथातल्या संस्कृताबरोबर मऱ्हाटी (गीतार्थ) नीट वाचता जे, मुळाच्या अभिप्रायानुसार ते उचित मानल्यास, मूळ कोणते ते कळणार नाही इतके संस्कृताचे मऱ्हाटी रूप मुळासारखे आहे. या ओवीच्या मागेपुढे असलेल्या ४१, ४४, ४६ या ओव्यांमध्ये देशीचाही उल्लेख आहे हे लक्षणीय आहे. तरी देशी आणि मऱ्हाटी पूर्णपणे एकच मानलेल्या दिसत नाहीत. मऱ्हाटीचा उल्लेख 'अभिप्राया'च्या संदर्भात आहे तर देशीचे नागरपण, लावण्य यांचा उद्घोष 'रसवृत्ती'च्या संबंधात अधिक आहे. 'देशी आणि संस्कृत वाणी, एका भावाचे सुखासनीं शोभत आहेत'; तर संस्कृत आणि मऱ्हाटी आशय सारखे आहेत. 'मऱ्हाटे बोल अर्थभरित्त आहेत' हे ४.२११ मधील विधान असेच आहे. आजच्या परिभाषेत सांगायचे तर ज्ञानेश्वरीचा आशय मऱ्हाटी आहे आणि अभिव्यक्ती देशी आहे.

अकराव्या अध्यायातही देशी आणि रस यांचे साहचर्य धरलेले आहे :

वधुवरांचिये मीळणीं। जैसिं वऱ्हाडियां हिं लुगडीं लेणीं।

तैसे देशिचिये सुखासनीं। मिरवले रस।।११.३।।

येथेही लेणी, सुखासन यांचा उल्लेख आहे. रस मात्र शांत आणि अद्भुत हे दोनच आहेत. ते गंगायमुनांचे प्रवाह आणि गीता ही गुप्तसरस्वती आहे. देशीनंतर मऱ्हाटीचाही उल्लेख येतो :

तीरें संस्कृतांचीं गहनें। तोडूनि मऱ्हाटिया केलीं शब्दसोपानें।

रचिलीं धर्मनिधानें निवृत्तिदेवें।।११.९।।

त्या त्रिवेणीची तीरे संस्कृताची, गहन (दाट झाडीची वगैरे, म्हणून शिरण्यास कठीण) अशी तोडून, मऱ्हाटी शब्दसोपान धर्मनिधान म्हणून निवृत्तिदेवाने रचिले. संस्कृत-गहन, मऱ्हाटी-सोपे; 'कोणीही येऊन येथे अंघोळ करावी आणि संसाराला तिलांजली द्यावी' असे पुढल्याच ओवीत सांगितल्यामुळे हे घाटच धर्मनिधान आहेत हे स्पष्ट होते. म्हणजे मऱ्हाटी शब्दसोपान हे पुन्हा गीतार्थाच्या आशयाचे निधान आहेत. या ओवीत 'मऱ्हाटिया' हे मऱ्हाटी या विशेषणाचे अनेकवचन किंवा मऱ्हाटी या नामाचे विभक्तिरूप असू शकते. मात्र संस्कृत गहन आणि मऱ्हाटी उघड हा भाव कायम आहे. तो चार ओव्यांनंतर पुन्हा व्यक्त केला आहे :

आणि अर्जुनु चि काइ ह्मणों पातला।

आजि हा आवडतेया हि सुकाळु जाला।

अनुक्रमणिका

जें गीतार्थु हा आला। मऱ्हाटिया।।११.१४।।

येथे मऱ्हाटिया म्हणजे मऱ्हाट्याला, अ-संस्कृताला असा अर्थ घेता येईल. अ-संस्कृत म्हणजे प्राकृत. बाविसाव्या ओवीत ज्ञानेश्वर स्वतः 'मी प्राकृत काइ सांघों जाणें।' असे म्हणतात तर अर्जुनही 'जें विश्वरूप आह्मीं। प्राकृतें देखों।।११.२५१।।' असे स्वतःला प्राकृत म्हणवतो. म्हणून मऱ्हाटी हा शब्द येथे भाषेच्या नावाच्या आणि विशेषणाच्या रूपाने असा श्लेषात्मक वापरलेला दिसतो.

बाराव्या अध्यायातला सुप्रसिद्ध उल्लेख मराठी भाषेचाच असावा :

मऱ्हाटियेचां नगरीं। ब्रह्मविद्येचा सुकाळु करीं।
घेणें देणें सुख चि वेऱ्हीं। जगा हों देईं।।१२.१६।।

चार ओव्यांच्या आधी 'साहित्यसोनेयांचिया खाणी। उघडविं देशीचिया अक्षोणी' (१२.११) असे म्हणताना देशीला धरणीची उपमा दिली आहे आणि प्रस्तुत ओवीत मऱ्हाटीचे मात्र नगर कल्पिले आहे. पुढे या अध्यायाच्या शेवटीही

ते चि रसाळकथा। मऱ्हाटिया प्रतीतीपंथा।
आणिजैल आस्था। अवधारिजो।।१२.२४३।।

असे म्हणताना मऱ्हाटिया हे भाषावाचक विशेषणच वाटते. लक्षणेने 'मऱ्हाटी बोलणारे लोक' असेही म्हणावयाचे असू शकेल.

तेराव्या अध्यायात ज्ञेय हे गुणेंद्रियांपासून वेगळे असते हे सांगताना मऱ्हाट चा विशेषण म्हणून उपयोग झाला आहे :

या उघड मऱ्हाटिया। तें वेगळेपणें धनंजया।
जाण गुणेंद्रियां-। पासौनियां।।१३.८९९।।

'या उघड मऱ्हाटिया गुणेंद्रियांपासौनियां तें वेगळेपणें जाण धनंजया' असा या ओवीचा अन्वय करता येईल. उघड्यावाघड्या गुणेंद्रियांहून ते गुप्त ज्ञेय वेगळे आहे, हे सांगण्यासाठी उघड आणि मऱ्हाटिया या विशेषणांची योजना झाली. मऱ्हाट चा अर्थ त्यांतून 'उघड' होतो. याच अध्यायात पुढे देशीचा उल्लेख साहित्याच्या संगती आला आहे : 'दाउं वेल्हाळ देशी नवी। जैसी साहित्यातें वोजावी।।' (१३.११५१) ही देशी 'नागरिं बोलिं विशदु' आहे (१३.११४९).

देशीचा बंध नागर आहे आणि मऱ्हाटी गावरान आहे असा सूक्ष्म भेद ज्ञानेश्वरांनी केलेला दिसतो. पंधराव्या अध्यायाच्या उपसंहारात, हरिमुखींची अक्षरे आपण निरोपिली हे सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात :

ते चि मऱ्हाटेनि निवन्यासें। मियां उन्मेखें ठसेठोमसें।
जाणों नेणों तैसें। निरोपिलें।।१५.५६०।।

यात मऱ्हाटी विन्यास ठसाठोमसा किंवा ओबडधोबड म्हटलेला आहे. मऱ्हाटी या विशेषणाचा ध्वनित अर्थ त्यातून कळतो.

अठराव्या अध्यायात हे विशेषण लोकांना किंवा समाजाला लावलेले दिसते. गीताग्रंथ आपण मराठीत आणला हे ज्ञानेश्वर सांगतात :

आणि तो मियां हा आतां। व्यासाचिं पदें पाहातपाहातां।
आणिला श्रवणपथा। मऱ्हाटिया।।१८.१६८७।।

'मऱ्हाटिया श्रवणपथा' म्हणजे मऱ्हाटी जनतेच्या कानापर्यंत आणला आहे. मऱ्हाटी म्हणजे मऱ्हाटी बोलणारे किंवा मऱ्हाटी देशात राहणारे. या लोकांची चालरीतही मऱ्हाटीच म्हणता येईल.

आतां आइती गीता जगीं। मी सांघें मऱ्हाटिया भंगीं।
एथ कैंचा विस्मयालागि। ठाऊँ असे।।१८.१७०८।।

या ओवीत मऱ्हाटी भंग किंवा ढंग उल्लेखिला आहे. मऱ्हाट या विशेषणाचा मूळ अर्थ जो काही असेल त्यावरून तो बोली, प्रदेश, लोक यांचा वाचक शब्द होऊन त्यावरून साधलेले मऱ्हाटी हे विशेषण येथे उपयोगात आले आहे. ते पुढे पुन्हा दोनदा आले आहे :

याकारणें मियां। गीतार्थु मऱ्हाटिया।
केला लोकालागि या। दीठिचा विखो।।१८.१७१४।।
परि मऱ्हाटे बोल रंगें। कवळितां जैं गीतांगें।
तैं गीतेयाचेनि पांगें। एकावट जाले।।१८.१७१५।।

मऱ्हाटी गीतार्थ हा या जगातल्या लोकांना दृष्टीचा विषय झाला आहे. येथे पुन्हा मऱ्हाटी म्हणजे उघड दिसणारा हा अर्थ आहे. तर मऱ्हाटे बोल म्हणजे मराठी बोल असा सरळ अर्थ असला तरी 'ओवी' हा जानपद पद्यबंधही त्याने सूचित आहे हे १७२० या ओवीवरून स्पष्ट होते. (तैसी गाणीव तैं मिरवी। गीतेंविण रंगु दावी। ते लोभाचा बंधु ऊँवी। केली मियां।।)

ज्ञानेश्वरीतला मऱ्हाटचा अंतिम उल्लेखही त्या शब्दाचा अर्थ उघड करून दाखवणारा आहे :

परि गीतार्थाचें वर्म। निवडी नैए।।१८.१७५७।।
तें मी एकु सर्व मूंका। बोलौनि मऱ्हाटिया चोखा।
करिं डोळेवरि लोकां। घेऊँ ए ऐसें।।१८.१७५८।।

अनेक अशक्य गोष्टी शक्य करता येतील पण गीतार्थाचे वर्म निवडून काढता येणार नाही. ते ठार मुका असलेल्या मी चोख मराठी बोलून, लोकांना डोळ्यांनी पाहता येईल असे केले. याला संतांची कृपा कारण आहे असे ज्ञानेश्वर सांगतात. त्यापैकी सर्व मूंका (ठार मुका) या उक्तीत 'मूकं करोति वाचालं'चा पडसाद आहे म्हणून ओवीत बोलौनि हे पद आले. पण जे मऱ्हाट बोलले ते 'चोख' आहे आणि ते गीतार्थ 'डोळेवरि घेऊँ ए ऐसें' करते म्हणजे पाहायला सुलभ करते. म्हणजे मऱ्हाटे जे आहे ते 'उघडे, न झाकलेले' असे असल्यामुळे पाहणे सोपे होते. ज्ञानेश्वरीच्या

अर्जुनाने सुरुवातीलाच 'मऱ्हाटा विवेक सांगा' अशी विनंती केली होती ती पाळून 'मऱ्हाटे बोलून' गीतार्थाचे वर्म ज्ञानदेवांनी दाखवले ही 'मऱ्हाटी' वस्तुस्थिती आहे.

'मऱ्हाट'प्रमाणेच 'कानड' शब्दाच्या अर्थाचाही विचार ज्ञानेश्वरीतल्याच उदाहरणांवरून करता येईल. 'कानड'चा पहिला उल्लेख सहाव्या अध्यायात आला आहे :

हें परिसतां जरि कानडें। तरि जाण पां पार्थु उघडें।
श्रीकृष्णासूपाचें चि रूपडें। ओतलें आहे।।६.१२०।।

या ओवीच्या आधी कृष्णार्जुनांचे अद्वैत असूनही मित्र हवाच म्हणून कृष्णाने द्वैत चालू राखले अशा आशयाचे विवेचन आहे. 'म्हणून ते ऐकायला जरी *कानडें*, अनोळखी, न समजण्यासारखे असे आहे' या चरणात कानड ने कानडी भाषेचा संदर्भ धरलेला नाही. पुढच्या चरणात 'तरि... उघडें' या वाक्प्रयोगाने कानडें चा व्यत्यास *उघडें* हे उघड दिसते. ऐकणे आणि पाहणे हे ज्ञानाचे दोन मार्ग. त्यातल्या ऐकण्याच्या मार्गावर कानडपणाची अडचण असली तरी पाहण्याच्या मार्गावर उघडपणा आहे हाही समतोल येथे संभाळला आहे.

नवव्या अध्यायात गुह्यतम या गीतेतल्या शब्दाच्या अनुरोधाने जे भाष्य आले आहे त्यात

आतां केती वावां वावां गूज। म्हणतां कानडें हान आवडैल तुज।
तरि सांघौनि ज्ञान सहज। विज्ञानेंसी।।९.४२।।

या ओवीचा भाव असा आहे की, 'आता जे सांगायचं आहे त्याला वारंवार गूज म्हणत राहिलो तर तुला ते कानडें वाटेल; गूढ, न समजण्याजोगे वाटेल. तेव्हा विज्ञानाबरोबर ज्ञानही सांगायचं आहे असं म्हणण्यानं ते स्पष्ट होईल'. याही ठिकाणी नपुंसकलिंगी रूप वापरून भाषेचा संदर्भ दूर ठेवला आहे. सरकारी आवृत्तीत या पदाचा अर्थ 'अवघड, दुःसाध्य' असा दिला आहे त्यातही भाषेचा संबंध नाही.

अकराव्या अध्यायात, अर्जुनाला दिसलेल्या सुदुर्दर्श विश्वरूपाची अलौकिकता सांगितली आहे. भगवंताचे जे रूप अर्जुनाला दिसले ते तसे तप, दान, यज्ञ यांच्या योगेही पाहणे शक्य नाही हे सांगतात :

आणि दान किरु हें कानडें। मीं यज्ञीं हीं तैसा न संपडें।
जैसेनि कां सुरवाडें। देखिलें तुवां।।११.६७४।।

येथे दान हा शब्द 'दाना किंवा दानें' या अर्थी घेतला पाहिजे. म्हणजे 'हें रूप दानाने न दिसण्याजोगे (न कळण्याजोगे) आहे, मी यज्ञानेही तसा सापडणार (गवसणार) नाही.' असा सरळ अर्थ लागतो. येथेही कानडें या पदाचा भाषेशी काही संबंध नाही.

बाराव्या अध्यायात अक्षर अव्यक्त ब्रह्माचे वर्णन या ओवीत केले आहे :

आणि प्रणवापैलीकडे। वैखरीसि जें कानडें।
काइसेया ही सांघडें। नव्हे जे वस्तु।।१२.३१।।

ते ॐकाराच्याही पलीकडचे आहे, वैखरीला म्हणजे वाणीला व्यक्त करता येण्यासारखे नाही, कशानेही त्याची बरोबरी करता येणार नाही – अशी ही वस्तू आहे. या ओवीत वाणीचे अनुसंधान असल्यामुळे बऱ्याचशा लक्षणेने कानडें या पदाने भाषेचा निर्देश आहे असे वाटण्यासारखे आहे. ६.१२० या ओवीतील 'हें परिसतां जरि कानडें' यासारखाच हा उल्लेख आहे; भाषेच्या बोलण्या-ऐकण्याशी दोन्ही ठिकाणी संबंध असल्यासारखे वाटते. पण कानडें हे रूप मऱ्हाटेंसारखे आहे, मऱ्हाटी किंवा मऱ्हाटियेसारखे नाही. त्यामुळे त्याचा अर्थ कानडी भाषाविषयक नसून कानड या विशेषणाचा आहे हे स्पष्ट होते.

कानड चे भाषेशी असंबंधित विशेषणत्व अठराव्या अध्यायातल्या दोन उल्लेखांनी आणखी दृढ होते. राजस ज्ञान भेदाची कास धरून चालते आणि त्याला नामरूपामध्ये अद्वैत दुरावते याचे उदाहरण :

अवतरली गाडुवां घडां। पृथ्वी अनोळख जाली मूढां।
वन्हि होउनि ठेला कानवडा। दीपासाठिं।।१८.५४०।।

गाडग्यांघड्यांमध्ये अवतरलेली पृथ्वी मूढांना अनोळखी होते तसाच दीपामधला अग्नी कानवडा म्हणजे अनोळखी (न कळणारा किंवा न दिसणारा) होतो. यात कानवडा = कानडा. किंबहुना कानडा हा पाठ तीनचार इतर प्रतींनी दिलाही आहे. पुढल्या ओवीत हारपे, लपे या क्रियापदांनी अनोळख, कानवडा या विशेषणांच्या पुढच्या पायऱ्या दाखवल्या आहेत.

कानडे-कानवडे, रानडे-रानवडे अशी आडनावे महाराष्ट्रात प्रचलित आहेत. त्यावरून वरच्या ओवीतल्याप्रमाणे कानवडे हा कानडे चा एक पर्यायी पाठ मानला तर अठराव्या अध्यायाच्या अखेरीस हा शब्द आणखी एकदा आढळतो : गीता हे दूध, त्याच्या पाठाची वाटी ओठाशी लावताच ब्रह्मतेची पुष्टी अंगाला लाभेल;

नां येणेंसिं तोंड वांकुडें। करून ठाकाल कानवडें।
तरि कानें हिं घेंति पडे। तें चि लेख।।१८.१६७२।।

'उलट याच्याकडे तोंड फिरवून, तें न दिसेलसे (कानवडें) उभे रहाल तरी तेच लेख कानाने घ्यावे लागतील (ऐकावे लागतील).' येथे तोंड वाकडे करणे म्हणजे मानसिक नापसंती

चेहऱ्यावर दाखवणे असा भाव नसून तोंड मानेपासून वळवण्याचा भाव आहे. मगच ओठापाशी आणलेली वाटी कानाशी येते. असे कानवडे होणे म्हणजे ती वाटी दिसणार नाही अशा रीतीने उभे राहणे. ६.१२० या ओवीत 'परिसतां कानडें; तरी रूप उघडें' असा जो व्यत्यास आहे त्याला समांतर असा 'रूप कानडें; परिसण्या उघडें' असा इथला व्यत्यास आहे. सरकारी आवृत्तीत 'कानवडें ठाकाल' म्हणजे 'दुर्लक्ष कराल' असा अर्थ दिला आहे. तो लक्षणेनेच करता येतो. दृष्टी दुसरीकडे नेण्याने 'दुर्लक्ष' साहजिकच होते. म्हणून कानवडे (कानडे) या विशेषणाचा अर्थ न दिसण्याशी संबंधित आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या विशाल पटावर 'मऱ्हाट' आणि 'कानड' यांचा आढळ अनेक रूपांत जेवढा होतो त्याच्यावरील विवेचनाचा सारांश असा : 'मऱ्हाट' हा शब्द बहुसंख्य ठिकाणी 'उघड, न झाकलेले, स्पष्ट' अशासारख्या अर्थांनी आला आहे. थोड्याच ठिकाणी तो स्पष्टपणे मराठी बोलीचा वाचक म्हणून आला आहे. आणखी थोड्या ठिकाणी काव्यप्रतिमा या दोन्ही अर्थांवर आधारलेली आहे. 'कानड' हा शब्द 'न दिसणारे, न कळणारे' यासारख्या अर्थांनीच सगळ्या ठिकाणी आला आहे. कानडी भाषा या अर्थाने तो कोठेही उपयोगात आलेला नाही. मऱ्हाट हा शब्द जितक्या वेळा भेटतो त्याहून बऱ्याच कमी वेळा कानड आलेला दिसतो. मऱ्हाट आणि कानड हे शब्द एकाच ओवीत किंवा एकाच संदर्भातही कोठे आलेले दिसत नाहीत.

अर्थाच्या अंगाने पाहता मऱ्हाट व कानड एकमेकांच्या उलट किंवा विरोधी आहेत. मग मऱ्हाटी हा शब्द आपल्याला कळणाऱ्या बोलीचे नाव म्हणून उपयोगात आल्यावर कानड, कानडी यांचा उपयोग, न कळणाऱ्या कन्नड भाषेच्या संदर्भात होऊ लागला. कालांतराने मऱ्हाट आणि कानड यांच्या मूळ अर्थाचा विसर पडल्यामुळे त्यांचा अर्थ मराठी आणि कानडी या भाषांच्या नावांपुरता मर्यादित झाला. म्हणून जुन्या वाङ्मयात आलेल्या कानड शब्दाचा अर्थ कन्नड भाषा, कर्नाटक प्रांत यांच्याशीच जोडला जातो. 'कानडा विठ्ठल' याची 'कर्नाटकातून आलेले दैवत' अशी उपपत्ती लावली जाते ती याचे उत्तम उदाहरण आहे. ज्ञानेश्वरीतल्या संदर्भांचा अर्थ लावतानाही भाषाविषयक अर्थावरून लक्षणेचा विस्तार करूनच सामान्य स्वरूपाचे अर्थ लावण्यात येतात त्यात भाषेतल्या शब्दांच्या अर्थबदलाचा क्रम उलटापालटा होत असतो.

तो सुलटा करून मऱ्हाट आणि कानड यांचे 'उघड' आणि 'न दिसणारे' हे अर्थ आधीचे असे ठरल्यावर त्या शब्दांची व्युत्पत्ती शोधता येईल. मराठीत दक्षिणी भाषांचे शब्दभांडार विपुल प्रमाणात आहे हे लक्षात घेता, ती व्युत्पत्ती दक्षिणी भाषांमध्ये शोधता येईल.

यांपैकी मऱ्हाट शब्दातला ऱ्ह हा दक्षिणी भाषांमध्ये स्पष्ट किंवा परिवर्तित रूपात येणाऱ्या ऱ या दन्तमूल वर्णध्वनीचा समध्वनी आहे. (हे *संमत* लेखनात स्पष्ट केलेले आहे.) त्यामुळे मर या दक्षिणी शब्दबीजाशी त्याचा संबंध लागतो. दक्षिणी व्युत्पत्ती कोशानुसार,

(त.) मरै लपलेले, झाकलेले असणे, लपवणे, झाकणे

(म.) मर झाकण, गुपित

(क.) मरहु लपवणूक, गुप्तता

(ते.) मरुवु लपवणे, झाकण

म्हणजे मर (मऱ्ह) या मूळ शब्दाचा अर्थ लपवणे, झाकणे याशी संबंधित आहे. तामिळमध्ये आजही विहित असलेल्या प्रक्रियेनुसार -आ हा निपातप्रत्यय लावून नकारार्थी रूपे बनतात. त्यावरून मर मऱ्ह चे मरा (मऱ्हा) हे नकारार्थी रूप होईल. मऱ्हा चा अर्थ मग 'न झाकणे' अर्थात 'उघड करणे' असा होईल. मऱ्हा ला ट हा विशेषणकारक प्रत्यय लागून मऱ्हाट शब्द होतो. त्याचा अर्थ 'उघड, न झाकलेले किंवा न लपवलेले' असा होतो.

त्याचप्रमाणे कानड शब्दात कान हा एक शब्द व ड हा विशेषणकारी प्रत्यय धरून दक्षिणी भाषांमध्ये शोध घेता,

(त.) कान् जंगल

(म.) कानम् जंगल

(क.) का वन

(ते.) कान वन

यांच्या जोडीला संस्कृत काननं हेही आहेच. म्हणजे कानड हा जंगली, वन्य मुलूख होतो. कोशातल्या 'चमत्कारिक, रानटी' या अर्थांचे मूळ येथे आहे. जंगलात दाट झाडीमुळे पुढचे नीट दिसत नाही किंवा वाट वगैरे कळत नाही. त्यामुळे कानड चा लक्षणेने 'न कळणारे, न दिसणारे, अनोळखी' इत्यादी अर्थ झाले.

म्हणजे मूलतः कानड हा शब्द प्रदेशवाचक होता. झाडझाडोऱ्याने भरलेल्या वनप्रदेशाला मुळात कानड हे नाव होते. त्या प्रदेशाचे स्वरूपाकलन या विशेषणाने झाल्यावर त्याची भाषाही 'कानडी' झाली! कानड चा विरोधी जोडीदार मऱ्हाट हाही विशेषणरूपाने, उघड्या-वाघड्या (कमी पावसाच्या, त्यामुळे झाडझुडूप न वाढणाऱ्या) प्रदेशाला लागू लागला आणि त्याची भाषा 'मऱ्हाटी' झाली. मराठी आणि कन्नड भाषांच्या प्राचीन प्रदेशांचे स्वरूप या वर्णनांना अनुरूप आहे हे आपल्याला ठाऊक आहेच.

अनुक्रमणिका

मऱ्हाटे लोक जिला कानडी म्हणत होते ती बोली बोलणाऱ्यांच्या भाषेत मात्र तिला 'कन्नड' हे नाव होते. वरवर पाहता (किंवा ऐकता) कानड आणि कन्नड ही एकाच शब्दाची दोन रूपे वाटतात. पण कानड हा शब्द कन्नड भाषेत प्रचलित दिसत नाही. त्यामुळे तो खास मऱ्हाटी वापरातला दिसतो. याउलट कन्नड हा शब्द मऱ्हाटी बोलीत नसून, दक्षिणी भाषांमध्ये मात्र

(क.)	कन्नडि	आरसा, चष्मा
(त.)	कण्णडि	आरसा, चष्मा
(म.)	कण्णट	चष्मा
(तुळु.)	कन्नडि	काच, आरसा, चष्मा
(क.)	कन्नडिसु	(१) प्रतिबिंब दाखवणे, दिसणे
		(२) कन्नड भाषेत रूपांतर करणे.

हे सामान्य शब्द भाषानामाव्यतिरिक्तच्या अर्थाने प्रचलित आहेत. त्यांचे मूळ कण्, कन्, कनु म्हणजे डोळा या अर्थाच्या शब्दात आहे. म्हणजे काचेसारखी, पारदर्शक, आरशासारखी विश्वाचे यथातथ्य प्रतिरूप दाखवणारी, अशी भाषा ती कन्नड असा लक्षणाप्रवास दिसतो. कन्नड चा हा कन्नड अर्थ मऱ्हाट च्या मऱ्हाटी अर्थासारखाच आहे. कन्नडमध्ये मऱ्हाट ला मराट, मरहट्ट (झाडीमुलूख, जंगल) म्हटले जाणे हेही मऱ्हाटीत कन्नडला कानडी (जंगली) म्हणण्यासारखेच आहे. मऱ्हाट-कन्नड, कानड-मराट या मराठी-कन्नड शब्दांच्या जोड्या समांतर अर्थाच्या आहेत. आपली बोली उघडी, स्पष्ट किंवा पारदर्शक आणि शेजाऱ्याची ती न कळणारी, जंगली असे सांगण्यासाठी लोकोक्तीने योजिलेले हे त्यांचे त्यांचे सामान्य व्यवहारातले शब्द आहेत.

स्वभाषेला थोडासा गौरवाचा शब्द लागण्यामागे भारतीय भाषांच्या संदर्भात आणखी एक मानसिकता आहे. मऱ्हाटी, कन्नड आणि तशाच इतरही अनेक बोली भारतात प्रचलित होत्या आणि रोजचा जीवनातला व्यवहार त्यांच्यातूनच चालत होता. धर्म आणि साहित्य-व्यवहार मात्र वेदकाळापासून प्रतिष्ठित असलेल्या, देववाणीत म्हणजे संस्कृत भाषेत चालत होता. ज्या काळात ज्ञानेश्वरी किंवा कविराजमार्ग हे ग्रंथ या लोकभाषांमध्ये निर्माण होत होते त्या काळात संस्कृतचे महात्म्य सर्वोपरी होते. अंगदी सतरांव्या शतकातल्या रामदासांना दासबोधात म्हणावे लागले, 'येक म्हणती मऱ्हाटें काये। हें तों भल्यांसि ऐकों नये। तीं मूर्खे नेणती सोये। अर्थान्वयाची।।७.१.३२।।' ही अर्थान्वयाची सोय मिळवून देणाऱ्या म्हणून या लोकभाषांना आद्य साहित्यकार 'मऱ्हाट, कन्नड' अशा नावांनी संस्कृतच्या वरचे स्थान देत होते. 'तीरें संस्कृताचीं गहनें, मऱ्हाटिया शब्दसोपानें' असे म्हणणाऱ्या मऱ्हाटीप्रमाणे, तमिळनेही संस्कृतला 'मरैमोळि' म्हणजे 'झाकणारी भाषा' असे अभिधान देऊन तोच अभिप्राय व्यक्त केला आहे. मऱ्हाट आणि मरैमोळि या दोन्ही शब्दांतला मूलशब्द एकच आहे. मरैमोळि या नावाचा आशय, वेदभाषेला 'छान्दसी' म्हणतात आणि छद् : झाकणे या धातूशी त्या नावाचा संबंध जोडतात, तसाच आहे. मोळि या तमिळ शब्दाचा अर्थ भाषा (बोली). मराठीतल्या मराठ-मोळी या शब्दात तो विद्यमान आहे. या सर्व तपशिलावरून दक्षिणी भाषांमधल्या कोणत्या सद्यःकालीन भाषेत मऱ्हाट ची मुळे दृष्टीस पडतात ते स्पष्ट होईल.

या मऱ्हाटी बोलीतले आपल्यापर्यंत आलेले साहित्य हजार वर्षांचेही जुने नसले तरी मऱ्हाट शब्द मऱ्हाट देशातल्या मऱ्हाटे लोकांच्या मऱ्हाटी बोलीत पुष्कळच जुन्या काळापासून चालत आला असला पाहिजे. त्यामुळेच मराट, मरहट्ट, महाराष्ट्र असे त्याचे ध्वनी कन्नड, प्राकृत, संस्कृत इत्यादी भाषांमधल्या आधीच्या साहित्यात मिळतात. ज्या सामान्य अर्थांनी मऱ्हाट चा प्रयोग ज्ञानेश्वरीत विपुलपणे झालेला आहे ते अर्थ 'महाराष्ट्र' शब्दाचा अपभ्रंश 'मराठी' असे मानून अजिबात सिद्ध होत नाहीत. त्यामुळे 'महाराष्ट्र' हाच मऱ्हाट चा उद्‌भ्रंश मानला पाहिजे. उघड्यावाघड्या मऱ्हाट देशाला मोठे राष्ट्र या आशयाचे संस्कृत नाव प्राप्त झाले, तसेच झाडीने झाकलेल्या कानड देशाला कान = कर्ण यावरून कर्णाट हे नाव मिळाले. महाराष्ट्र, कर्णाट ही नावे आधीच्या संस्कृत साहित्यात आली म्हणून मूळची असे समजणे योग्य नाही.

‘विकासा’ला येणारे प्रतिसाद

आशिष नंदी

(अनुवाद : अविनाश जोशी)

आपल्या विश्वात जेव्हा ‘विकास’ नावाच्या गोष्टीनें प्रवेश केला तेव्हा, आपल्याबरोबर दोन साथीदारांनाही ती घेऊन आली. हे दोन साथीदार म्हणजे : आधुनिक विज्ञान व वसाहतवाद.

विज्ञानाकडून विकासाने जी समजूत प्राप्त केली ती म्हणजे, मानवाचे मानवेतर सृष्टीवरील प्रभुत्व अमर्यादपणे वाढविता येण्याजोगे आहे, कारण सर्व माणसांच्या केवळ आवश्यक गरजाच नव्हे तर, त्यांची हव्यासी सुखलोलुपतादेखील भागविता येण्याइतकी संसाधने उपलब्ध आहेतच. वसाहतवादी विचारसरणीकडून ज्या मानसिकतेचा वारसा विकासवादाने उचलला ती मानसिकता पुढीलप्रमाणे व्यक्त करता येईल : मानवी इतिहाससोपानाच्या वरच्या पायऱ्यांवर जे (‘पश्चिमी’) समाज आज आपल्याला स्थानापन्न झालेले दिसतात त्यांना खालच्या पायऱ्यांवरील (‘पौर्वात्य’) समाजांच्या जीवनपद्धतींना योग्य ते वळण लावण्याचा अधिकार प्राप्त झालेला आहे.

विकासवाद, विज्ञानवाद व वसाहतवाद ही एक त्रिमूर्ती आहे. विकासाच्या नावे चाललेल्या घडामोडीला पुढील चार प्रकारचे प्रतिसाद गेल्या काही वर्षांमध्ये निर्माण झालेले आपल्याला दिसतात.

प्रतिसाद पहिला : विकास ही वैश्विक प्रक्रिया आहे

पहिल्या प्रतिसादाची ठाम भूमिका अशी की, आधुनिक विज्ञानाप्रमाणेच विकास हीदेखील वैश्विक प्रक्रिया आहे.

एका संस्कृतीकडून दुसऱ्या संस्कृतीकडे असा विस्तार पावताना, त्या त्या संस्कृतीच्या स्थानिक राजकीय-ऐतिहासिक वैशिष्ट्यांनुसार, विकासाचा घाट थोडाफार बदलतो हे खरे; तथापि, विकास ‘पावण्या’पासून कोणत्याही समाजाची सुटका अशी असूच शकत नाही.

विकास ही गोष्ट विधिलिखितासारखी असल्याने, न्यूनविकसित समाज या बाबतीत काय करू शकतात? तर, विकसित होण्याची जी ‘किंमत’ अटळपणे प्रत्येक समाजाला मोजावी लागते, ती शक्यतो त्वरेने मोजून मोकळे होऊ शकतात. (विकसित देशांनीही ती एके काळी मोजलेली आहेच.)

हेही खरे की, कोणत्याही एका समाजातले जे दारिद्र्यग्रस्त व सत्ताहीन वर्ग असतात त्यांना विकासाची अधिक झळ सहन करावी लागते; परंतु कल्याणकारी उपाययोजनांना विकासामध्ये समाविष्ट करून, आपल्याला ही झळसुद्धा सौम्य करता येते. मात्र, येथे विकासाची अजिबात झळ लागू नये या प्रमाणात कल्याणकारी उपाययोजना राबविण्याचा आग्रह न राखण्याचे पथ्य पाळणे आवश्यक ठरते. या उपाययोजनांवर अशा मर्यादा घातल्या नाहीत तर, ज्यांच्यासाठी त्या राबविल्या जाणार त्यांच्याच दीर्घकालीन हितावर पाणी पडते. म्हणजे, विकासच खुंटतो.

प्रतिसाद दुसरा : प्रागतिक राज्यवादी

या विचारसरणीनुसार ‘विकास’ ही मुळात एक निकोप संकल्पना आहे. परंतु, समाजातील राजकीय-सांस्कृतिक शक्तींमुळे विकासाच्या प्रवाहाला काही विकृत वळणे प्राप्त होतात. उदाहरणार्थ, एका बाजूला, "पहिल्या जगा’तील श्रीमंत भांडवली देश आणि त्यांच्या भांडवलशाहीचा जागतिक विस्तार (global capitalism) यांसारखे बाह्य घटक आणि दुसऱ्या बाजूला न्यून-विकसित देशांतील विषमता व अन्याय यांची पुष्टी करणाऱ्या अंतर्गत शक्ती यांचे विकासाच्या नावाखाली संधान जुळत असते. या गोष्टीची दखल हा दुसरा प्रतिसाद जरूर घेतो. परंतु, बाह्य व अंतर्गत घटकांतील हा अनिष्ट दुवा तोडणे शक्य असते असेही तो मानतो.

भांडवलशाही शक्तींच्या संपर्कात येण्यामुळे न्यून-विकसित देशांना अनेक विकासजन्य व्याधींना तोंड द्यावे लागते. उदा., बेलगाम चंगळवाद, पर्यावरणीय समतोल व संवर्धन यांविषयी बेपर्वाई आणि हिणकस सांस्कृतिक जीवनशैलीचा नवशिक्षित मध्यमवर्गातील प्रादुर्भाव व प्रसार. असे असूनही, जेव्हा प्रागतिक शक्ती राज्ययंत्रणा आपल्या नियंत्रणाखाली आणतात तेव्हा, या समस्यांचा पुरेसा मुकाबला करणे शक्य होते असा विश्वास या दुसऱ्या प्रतिसादात व्यक्त होताना आपल्याला आढळतो.

तिसरा प्रतिसाद : मानवीयतेवर भर

विकासाला जो तिसरा प्रतिसाद दिला गेलाय त्यामध्ये, विकासाच्या प्रस्थापित संकल्पनेबद्दल पुढील दोन कारणांसाठी असमाधान व्यक्त केले गेले आहे. एक तर, विकासाची प्रस्थापित

अनुक्रमणिका

संकल्पना ही माणसाच्या सुप्त शक्ती व सांस्कृतिक अनेकविधता पुरेशी लक्षात घेत नाही. दुसरे म्हणजे सध्याच्या विकसित देशांच्या ऐतिहासिक अनुभवालाच ती प्रमाण, एकमेवाद्वितीय मानून चालते.

या मर्यादा दूर करण्यासाठीच या तिसऱ्या प्रतिसादात अनुस्यूत असलेल्या विचारसरणीत विकासाची एक नवी, व्यापक संकल्पना अंगिकारली गेली. विकासाच्या संकल्पनेची जी एक प्रकारची घुसमट अर्थपरायणतेच्या (economism) जोखडात अडकल्यामुळे आजपर्यंत होत आलेली आहे तीमधून विकास-संकल्पनेची सुटका करण्यासाठी, या तिसऱ्या विचारसरणीने, अनेक विमोचक विचारधारांमधून अनेक कल्पना आत्मसात केल्या. यांपैकी काही महत्त्वाच्या विचार-आचारधारा म्हणजे मानवतावादी मनोविज्ञान, सर्वस्पर्शी (holistic) पर्यावरणवाद, पर्यायी तंत्रज्ञान व पर्यायी जीवनसरणी, तसेच म. गांधीप्रणीत आचारप्रणाली इ. मात्र विकासाची संकल्पना ही तिसरी भूमिका नाकारीत नाही. स्वयंसेवी पद्धतीने विकास, पर्यायी जीवनशैली व पर्यायी तंत्रविद्या यांचे अधिष्ठान विकासाला असावे असे ही भूमिका मानते. पर्यायी विकासनीती, टिकावू किंवा निरंतर विकासाची नीती, पर्यावरणपोषक व संस्कृतिरक्षक (ethno) विकासनीती यासारख्या सैद्धांतिक मांडणींना मूर्तरूप देण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या स्थानिक पातळीवरच्या चळवळी, ही या तिसऱ्या प्रकारच्या प्रतिसादाची प्रत्यक्षातील उदाहरणे म्हणता येतील.

यातून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती म्हणजे, वरील तिसऱ्या प्रतिसादाने 'विकास' या संकल्पनेचाच अव्हेर केला असे नसून, तिच्यामध्ये आधी नसलेली व्यापकता व सखोलता – म्हणजेच एक नवी व्यामिश्रता – आणण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

प्रतिसाद चौथा : विकास म्हणजे संस्कृति-संहार

वरील तिन्ही प्रतिसादांपेक्षा अगदी भिन्न असा चौथा प्रतिसाद मात्र असे मानतो की, विकासाची संकल्पना व विकासाच्या संकल्पनेचा प्रत्यक्षातील आविष्कार या दोन्हींमध्ये एक मूलभूत भ्रष्टता, दुरितता सामावलेली आहे.

गुस्ताव एस्तेवा (Gustav Esteva) यांचे तर स्पष्ट म्हणणे असे की; सामाजिक न्याय आणि सांस्कृतिक वैविध्याचे चिरस्थायित्व या दोन गोष्टींच्या मुळावरच विकास-प्रक्रिया येत असल्याने, "विकास म्हणजे दुर्गंधियुक्त विखारच होय". विकासाच्या संकल्पनेची मुळे, वसाहतवादात व बेकन्‌ने मुहूर्तमेढ रोवलेल्या आधुनिक विज्ञानात असल्याने, विकासवादात एकप्रकारचा जन्मजात विषारीपणा भिनलेला आहे. याचे कारण असे की, वसाहतवादाने सामाजिक दमनप्रणालीचे एक जागतिक प्रतिमानच निर्माण केले, तर बेकन्‌प्रणीत विज्ञानामुळे निसर्गाकडे केवळ एक साधन म्हणून पाहण्याचा उद्धट तंत्रवैज्ञानिक दृष्टिकोन पद्धतशीरपणे जोपासला गेला.

विकासवादाला दिल्या जाणाऱ्या या चौथ्या प्रतिसादामध्ये अर्थातच हे मान्य केले जाते की, माणसाच्या जाणिवेत आणि मानवनिर्मित संस्था-संघटनांमध्ये जसजसे बदल घडून आले तसतसे, दमनाचे जुने पारंपरिक प्रकार क्षीण होत गेले. परंतु हा प्रतिसाद असेही बजावतो की, दडपणूक व पिळवणूक या गोष्टी चालूच राहिल्या. फरक एवढाच पडला की, जुन्याच्या जागी नव्या समर्थनप्रणाली आल्या. आता राष्ट्रीय सुरक्षा, समाजवादाची प्रस्थापना, विकास आणि विज्ञान-तंत्रविज्ञानाची घोडदौड यांच्या नावे दडपणूक व पिळवणूक केली जाऊ लागली आहे. या सर्व प्रणाली एकेकाळी, खरोखरच मानवमुक्तीसाठी प्रेरक व सहायभूत ठरल्या, तशा त्या मानल्याही गेल्या हे आपल्याला माहीत आहे. परंतु आपण हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, समाजातील दुर्बल घटकांवर असमर्थनीय प्रमाणात कष्ट आणि त्याग यांचे ओझे लादण्यासाठी एकेकाळी जसा धर्मश्रद्धा आणि राष्ट्रवाद यांचा उपयोग केला गेला, तसाच उपयोग आजमितीला विकासप्रणालीचा केला जात आहे; आणि त्यासाठी, मानवी व्यक्तींना कस्पटासमान लेखणाऱ्या (impersonal) बाजारयंत्रणा व राज्ययंत्रणा या दोन यंत्रणांची मदत घेतली जात आहे.

या चौथ्या विचारधारेनुसार, विकासप्रक्रियेचा लोकशाहीशी मेळ नीट बसत नाही; विकासवाद हुकूमशाही राज्यव्यवस्थेला अधिमान्यता मिळवून देण्यात उपयोगी पडताना दिसतो. राजेशाहीखालील जपान, शहाच्या कारकीर्दीतील इराण, तसेच थायलंड, तैवान, फिलिपिन्स, ब्राझील, नियंत्रित लोकशाही राजवटीखालील सिंगापूर व दक्षिण कोरिया या सर्व देशांमध्ये, राजकीय दमनयंत्रणांचा उपयोग करून, लोकशाहीपेक्षा एक अधिक श्रेयस्कर पर्याय म्हणून विकासप्रक्रिया लोकांच्या गळी उतरवली गेली. तथाकथित पाश्चिमात्य लोकशाही देशांमध्ये अंतर्गततः दमनयंत्रणांचा उपयोग करण्याचे अंशतः टाळले जाऊ शकले त्याचे एकमेव कारण म्हणजे या भांडवलशाही देशांच्या स्वतःच्या प्रभुत्वाखालील वसाहती होत्या आणि त्यामुळे जुलूम-जबरदस्ती ही स्वदेशात करण्याऐवजी ती त्यांना वसाहतींमधल्या निसर्गा-माणसांवर लादता आली, अन्याय-अत्याचार व शोषण या स्वरूपातल्या हिंसेची 'निर्यात' करता आली.

याच कारणांमुळे, चौथ्या विचारधारेचा असा आग्रह असतो की, विकास आणि देशी संस्कृती-व्यूह यांच्यात जर विरोध निर्माण झाला तर, देशीय संस्कृतीची अभंगता टिकून राहण्याला प्राधान्य

द्यायला हवे. हा आग्रह धरण्यामागे, ती ती देशी संस्कृती ही मानवहिताच्या दृष्टीने अगदी आदर्श व्यवस्था असते असे कोणतेही गृहीत असत नाही. मात्र, अशा सांस्कृतिक व्यूहाची जी दोन वैशिष्ट्ये या संदर्भात विकासप्रक्रियेच्या तुलनेत महत्त्वाची व उजवी ठरतात ती म्हणजे : सांस्कृतिक घटक हे प्रत्यक्ष हाडामांसाच्या माणसांच्या जीवनव्यवहारांशी घट्टपणे जोडलेले असतात आणि शिवाय लोकशाही राजकीय व्यवहारांना ते अधिक धार्जिणेही ठरू शकतात.

संस्कृतीच्या संदर्भात वरील चार प्रतिसादांचे तौलनिक विवेचन

भिन्न समाजांचे वैशिष्ट्यपूर्ण सांस्कृतिक घाट टिकून राहण्याच्या संदर्भात, वरील चारपैकी तिसरा व चौथा प्रतिसाद हे अधिक संवेदनशील आहेत हे उघडच आहे. तरी, याचा अर्थ असा नाही की, विकासप्रक्रिया म्हणजे एक वैश्विक प्रक्रिया असे धरून चालणाऱ्या पहिल्या दोन प्रतिसादप्रणालींचे संस्कृतीशी काहीच देणेघेणे नाही. फरक एवढाच (!) की, विकासप्रक्रियेमुळे एरवी जे जग पूर्णपणे एकछापं, एकजिनसी झाले असते त्यात थोडी मौज म्हणून, चवीपुरती, विविधता आणण्यापुरती त्यांना ती ती देशी संस्कृती जतन करावयाची असते.

तिसऱ्या व चौथ्या प्रतिसादांनी संस्कृतिवैशिष्ट्यांकडे अशी रुचिपालटाची उथळ भूमिका सोपविली नाही. उलट विकास व संस्कृती यांच्यातील परस्परसंबंधांविषयी मूलगामी प्रश्न व मूलगामी चिंता त्यांनी उपस्थित केल्या आहेत. तिसऱ्या प्रतिसादात 'श्रेयस्कर जगणे कशाला म्हणावे?' या मूल्यात्मक प्रश्नाला नव्याने भिडून आणि या प्रश्नांचा सांधा उपलब्ध संसाधनांच्या मर्यादिततेशी अनिवार्यपणे जोडूनच विकासाचा विचार करणे आवश्यक आहे याचा आग्रह धरलेला आपल्याला आढळतो. चौथ्या प्रतिसादातील मांडणीमुळे, आपल्याला पुढील दोन महत्त्वाच्या गोष्टींची स्पष्ट दखल घेणे भाग पडते आहे : एक तर, संसाधनांचा विचार करताना आपण हे लक्षात घेणे आवश्यक ठरते की, जशी विकासपूर्व अवस्थेतील समाजांमध्ये गावागावांतून गायराने, देवराया या प्रकारची सामूहिक मालकीची संसाधने (village'commons) असावयाची व त्यांचा उपयोग करण्याचा हक्क गावातील सर्वांना वहिवाटीने प्राप्त झालेला असावयाचा त्याचप्रमाणे, जागतिक पातळीवर अनेक संसाधनांचा विचार व्हायला हवा (global commons). [निराळ्या शब्दात, अशा संसाधनांच्या (उदा., दक्षिण अमेरिकेतील ॲमेझॉन नदीच्या प्रदेशातील प्रचंड पर्जन्यारण्य) वापरासंबंधीचे सर्वाधिकार हे त्या त्या देशाचे 'खाजगी' असे मानू नयेत; संपूर्ण मानवजातीच्या व्यापक दीर्घकालीन हितांच्या संदर्भात, जागतिक पातळीवर त्यासंबंधी निर्णय घेण्याचा संकेत यापुढे निर्माण करावा.] ज्या दुसऱ्या अनिष्ट गोष्टीकडे आपले लक्ष चौथ्या प्रतिसादाने वेधले आहे ती अशी की, आधुनिकपूर्व संस्कृती असलेल्या देशांमधील राष्ट्र-राज्य यंत्रणा दमनात्मक विकास-प्रक्रियेचे लगाम आपल्या हातात घट्ट करून ठेवतात. याचा परिणाम असा होतो की, एका बाजूला, पर्यायी जनाभिमुख विकासांचे जे काही प्रयोग लोकचळवळींमार्फत सुरू केले जातात त्यांचे स्थान लुटुपुटीच्या निषेधाइतकेच मर्यादित व क्षीण राहते. आणि, दुसऱ्या बाजूला, या प्रयोगांना वाव दिल्याचा व त्यामुळे आपण लोकशाहीनिष्ठ असल्याचा डांगोरा मात्र राज्ययंत्रणेला पिटता येतो.

तिसऱ्या व चौथ्या प्रतिसादांनी ज्या एका सत्याची दखल घेतली आहे ते म्हणजे, विकासप्रणालीने जरी एकवेळ देशी संस्कृतिव्यूहांना आवश्यक ते महत्त्व दिले तरीदेखील, शेवटी, विकासपूर्व संस्कृतींच्या मुळावरच येणाऱ्या आधुनिकतेच्या मानसिक वैशिष्ट्यांना विकासप्रणाली अटळपणे उचलून धरणारच. ही आधुनिकतेची मानसिक वैशिष्ट्ये म्हणजे : कठोर, करुणाशून्य असा व्यक्तिवाद; आक्रमक जीवघेणी स्पर्धामयता; आणि, निसर्गाकडे पाहण्याचा यांत्रिक, भोगवादी दृष्टिकोन. इथे असे अजिवात सुचवायचे नाही की, विकासपूर्व समाजांमध्ये स्पर्धा, व्यक्तिवाद इ. गोष्टी किंवा भौतिक सुखांबद्दल व ते निर्माण करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या वस्तू यांबद्दल आकर्षण नव्हतेच. परंतु हेही तितकेच खरे की, या अनिष्ट गोष्टींवर सांस्कृतिक विधिनिषेधांचे एकप्रकारचे नियंत्रण असावयाचे. ही नियंत्रणे विकासाच्या/आधुनिकतेच्या रेट्याखाली खिळखिळी झाल्याने, दैनंदिन जीवनातल्या सौम्य भौतिकवादाने कट्टर रूप धारण करण्यास निश्चितच मदत झाली. आधुनिकपूर्व संस्कृतीचे पोषण करणाऱ्या अनेक प्रकारच्या जीवनपोषक व्यवस्था/साखळ्या/यंत्रणांवर या कट्टर भौतिकवादी, चंगळवादी व्यवहारांचा व वृत्तींचा वज्राघात होतो. आधुनिकपूर्व संस्कृतींची धारणा पर्यावरणीय संतुलनाचा व समग्रतेचा आदर करून, पथ्ये सांभाळूनच झालेली असे. तशी स्पष्टपणे वाच्यता न करताच पर्यावरणवादी भूमिकेच्या या अलिखित पायावरच जीवनपोषक व्यवस्था/साखळ्या/यंत्रणा उभ्या असत. ही पथ्ये, या मर्यादा एकदा दूर झाल्या की मग वरची सर्व इमारत ढासळू लागते.

विकासवाद : एक सर्वंकष असहिष्णुता

वरील विवेचनाचा मथितार्थ असा की, विकासवाद विकासपूर्व समाजांची संस्कृती नष्ट करतो असे नाही तर, त्या संस्कृतीचे

अनुक्रमणिका

गरजेनुसार लचके तोडून (cannibalisation) आपली स्वतःची पुष्टी करत राहतो. त्यामुळे, एकदा का 'अविकसित' अवस्थेतील संस्कृतीमध्ये विकासवादाचा प्रवेश झाला की त्या समाजातील सर्व सामाजिक अंतर्विरोध विकासप्रक्रियेचे हात वळकट करण्याच्या आणि त्या समाजाची संस्कृती नष्ट करण्याच्या कामी येतात. ज्ञानाच्या क्षेत्रात एक नवीच उतरंड निर्माण होते. आणि त्यामुळे, सुरुवातीला काही काळ जरी आधुनिक ज्ञानव्यवस्था व स्थानिक पारंपरिक ज्ञानव्यवस्था एकत्र नांदल्या तरी, काळाच्या ओघात पारंपरिक ज्ञानव्यवस्था नामशेष होतात.

विकासवाद एखाद्या समाजात घुसला की, त्यावरोबरच अनुभवप्रामाण्यवादी (positivist) ज्ञानव्यवस्था आणि तिच्या हातात हात घालून चालणारी राक्षसी तांत्रिकी (mega-technology) ही जोडगोळी येतेच. त्यांच्या मागोमाग येतात ते म्हणजे समाजाच्या प्राधान्यक्रमातले पुढील प्रकारचे मूल्यात्मक बदल : जित्याजागत्या व्यक्तींना महत्त्व असण्याऐवजी व्यक्तिनिरपेक्ष कायदे व नियम यांना महत्त्व प्राप्त होते; ज्यांना सर्वसामान्य नियमांच्या वैज्ञानिक साच्यात वसविणे अवघड असते अशा व्यक्तींच्या प्रत्यक्ष जिवंत अनुभवांच्याऐवजी सर्वसामान्य नियमांच्या बांधणीसाठी आवश्यक अशा, ज्यांची पुनरावृत्ती केली जाऊ शकते अशा व्यक्तिनिरपेक्ष प्रयोगसिद्धतेला महत्त्व प्राप्त होते; जे आहे त्याच्या स्वान्तः सुखाय अशा अभिव्यक्तीऐवजी, त्याचा उपयोग विशिष्ट हेतू साधण्यासाठी साधन म्हणून कसा होऊ शकेल यालाच अधिक महत्त्व येते; आणि, पैशाच्या माध्यमातून होणाऱ्या शुद्ध व्यापारी व्यवहारांनी पारंपरिक बिनपैशाच्या (अधिक थेट, माणुसकीप्रधान) व्यवहारांची किंवा देवघेवींची जागा घेतली जाते.

युद्धाची सुरुवात जशी माणसाच्या मनोभूमीवर होते, बरोबर त्याचप्रमाणे विकासवादाचा प्रादुर्भाव प्रथम माणसांच्या मानसिकतेत होतो. युद्धाप्रमाणेच, एकदा का विकासवादाने मनाचा ताबा घेतला की माणसाच्या मनावरची त्याची पकड सोडविणे जवळपास अशक्य ठरते. विकासवादी असणे म्हणजेच विवेकाची कास धरणे असे समीकरण प्रस्थापित होते. मग विकासवादाचा आश्रय न करता समाजाचे इष्ट दिशेने परिवर्तन होऊ शकते; 'विकास' या संकल्पनेचा पर्यायी आशय व विकास साधण्याचा पर्यायी मार्ग असू शकतो याची शक्यतापण नाकारली जाते. मग दुष्परिणाम जेव्हा प्रकट होऊ लागतात तेव्हा, त्यांच्या निराकरणाचा उपाय म्हणजे विकासप्रक्रिया थांबविणे हा नसून, उलट, अधिक प्रमाणात किंवा अधिक वेगाने विकास साधणे हा आहे; किंवा, फार फार तर, विकासाची परिष्कृत आवृत्ती हा आहे असे प्रतिपादन केले जाते. परिणामतः, विकासवाद ही एक (किंवा एकमेव) जीवनशैलीच बनते आणि या जीवनशैलीमुळे इतर पर्यायी जीवनशैलींचा मृत्यू – आपापतः झालेला किंवा बळेच घडवून आणलेला – होण्यास मोठीच मदत होते.

विकासाला कोणी विरोध करू शकतच नाही, अशी विकासवादाची अधिकृत भूमिकाच आहे. विकासाला विरोध तीच माणसे करू शकतात, किंवा प्रत्यक्षात करतात, ज्यांचे डोके ठिकाणावर नसते, असा युक्तिवाद विकासवादी करतात. दूरदृष्ट्या आपले हित कशात आहे हे न कळण्याइतके मठ्ठ जे असतात वा ज्यांनी डोक्यात राख घालून घेतलेली असते तेच ना विकास नाकारणार, असे म्हणणे असते. त्यामुळे, जे लोक विकासप्रक्रियेचे बळी ठरतात, त्यांचे विरोधी आवाज विकासाच्या गदारोळात हळूहळू लुप्त होऊन जातात आणि त्यांच्या बाजूने लढणाऱ्या शक्तींशी असलेला त्यांचा दुवासुद्धा क्षीण होत जातो. विकासामुळे त्यांच्या वाट्याला आलेले दैन्य हे, आंतरराष्ट्रीय व्यासपीठांवर आणि शुष्क तत्त्वचर्चांमधून, अमूर्त अशा अर्थशास्त्रीय परिभाषेत मांडले जाते; म्हणजे, हे दैन्य अभिव्यक्तच होत नाही असे नाही. परंतु, त्यामुळे होते कार्य तर, ज्ञानाच्या आधुनिक व्यवस्थांच्या निरंकुश सत्ताप्रभावामुळे विकासाच्या वरवंट्याखाली भरडल्या जाणाऱ्यांचा, आपले दुःख-दैन्य आपल्या पद्धतीने समजावून घेण्याचा, तो व्यक्त करण्याचा साधासुधा हक्कदेखील त्यांच्याकडून हिरावून घेतला जातो!

अनुक्रमणिका

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान* (४)

मे.पुं. रेगे

झीनो

झीनो हा मूळचा एलिआ नगराचा रहिवासी. तो पार्मिनायडीसचा मित्र आणि काही प्रमाणात त्याचा शिष्य होता. त्याच्या जीवनाविषयी काही माहिती उपलब्ध नाही आणि त्याच्या आयुष्याचा कालपट नेमकेपणे ठरविता येत नाही. झीनो आणि सॉक्रेटिस यांच्या घडलेल्या एका गाठभेटीची कथा प्लेटोने सांगितली आहे. तिच्यात ऐतिहासिक तथ्य किती आहे ह्याविषयी मतभेद आहे. पण तो उतारा उद्धृत करण्यासारखा आहे :

अँटिफोनच्या म्हणण्याप्रमाणे पायथॅडोरसने एकदा असे सांगितले की, झीनो आणि पार्मिनायडीस एकदा (अथेन्सला) मोठ्या पॅनथीनिआच्या उत्सवासाठी आले होते. पार्मिनायडीस तेव्हा अतिशय वृद्ध माणूस होता. त्याचे केस पुरते पांढरे होते पण तो दिसायला अतिशय रुबाबदार होता – तेव्हा त्याचे वय पासष्टच्या आसपास होते. झीनो तेव्हा सुमारे चाळीस वर्षांचा होता, त्याची देहयष्टी उंच आणि आकृती कमनीय होती – तो पार्मिनायडीसचा प्रेमिक होता असे म्हटले जात असे. ते शहराच्या तटबंदीबाहेर सर्मॅनिकसमधील पायथॅडोरसच्या निवासस्थानी उतरले होते. तेथे सॉक्रेटिस आणि इतर काहीजण त्यांना भेटले. ते झीनोचें लिखाण ऐकायला उत्सुक होते; कारण झीनोने आपले लिखाण आणण्याची ती पहिलीच वेळ होती. सॉक्रेटिस तेव्हा अगदी तरुण होता.

झीनोने स्वतःच वाचन केले. पार्मिनायडीस तेव्हा बाहेर गेला होता. पायथॅडोरस म्हणाला की, जेव्हा तो स्वतः पार्मिनायडीस आणि ॲरिस्टॉटल यांच्याबरोबर परतला तेव्हा फारच थोडा युक्तिवाद अजून वाचायचा बाकी राहिला होता. (ॲरिस्टॉटल हा तीस हुकूमशहांमधील एक होता.) तेव्हा त्यांना फारच थोडे लिखाण ऐकायला मिळाले. पण स्वतः पायथॅडोरसने झीनोला पूर्वी एकदा ऐकले होते.

सॉक्रेटिसने सबंध युक्तिवाद ऐकून घेतल्यानंतर पहिल्या युक्तिवादाचे पहिले गृहीतक (हायपॉथिसिस) परत वाचायला झीनोला सांगितले. ते वाचण्यात आल्यानंतर तो म्हणाला, 'झीनो, आपल्या म्हणण्याचा अर्थ काय? आपण असे म्हणता आहा काय की एकापेक्षा अधिक वस्तू जर अस्तित्वात असल्या तर त्या एकमेकींशी समान (सारख्या) असल्या पाहिजेत आणि असमानही असल्या पाहिजेत, पण हे अशक्य आहे; कारण असमान वस्तू समान असू शकत नाहीत आणि समान वस्तू असमान असू शकत नाहीत. असे म्हणायचे आहे आपल्याला?'

'होय' झीनो म्हणाला.

'म्हणजे मग जर असमान वस्तू समान असणे आणि समान वस्तू असमान असणे जर अशक्य असेल तर एकापेक्षा अधिक वस्तू अस्तित्वात आहेत असे असणार नाही. कारण अनेक वस्तू जर अस्तित्वात असत्या तर त्यांच्या ठिकाणी अशक्य असे धर्म असते. आपले युक्तिवाद हे साधू पाहात आहे काय? लोक मानतात त्या सर्वांविरुद्ध जाऊन, एकाहून अधिक वस्तू अस्तित्वात नाहीत (हे दाखवून देणे)? आणि आपला प्रत्येक युक्तिवाद म्हणजे ह्याच निष्कर्षाला पुष्टी देणारा पुरावा आहे असे आपण मानता का? म्हणजे मग आपण जेवढे युक्तिवाद रचले आहेत तेवढे, एकाहून अधिक वस्तू अस्तित्वात नाहीत हे दाखवून देणारे पुरावे आपण उपलब्ध करून दिले आहेत असे आपले म्हणणे आहे काय? हा आपला अर्थ आहे की मी आपली भूमिका नीट समजलेलो नाही?'

'नाही' झीनो म्हणाला, 'माझ्या ग्रंथाचा उद्देश आपल्याला यथार्थपणे समजला आहे'.

'मला असे दिसते आहे पार्मिनायडीस' सॉक्रेटिस म्हणाला की, 'येथे झीनो आपल्याशी साहचर्य साधू पाहात आहेत आणि ते केवळ प्रेमाच्या द्वारा नव्हे तर आपल्या प्रबंधाच्याही द्वारा. कारण एका दृष्टीने आपण जे लिहिले आहे तेच त्यांनीही लिहिले आहे. पण ते बदलून आपण काहीतरी वेगळे लिहितो आहे असे आम्हांला वाटावे अशी आमची दिशाभूल ते करीत आहेत. आपण आपल्या कवितांत असे म्हटले आहे की, विश्व एक आहे आणि ह्या मताच्या मंडनासाठी आपण उत्कृष्ट पुरावा दिला आहे. ते म्हणतात की, अनेक वस्तू अस्तित्वात नाहीत आणि ते

* या लेखाचे पहिले तीन भाग अनुक्रमे एप्रिल-मे-जून १९९४, जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर १९९४ व जुलै-ऑगस्ट १९९५ या अंकांत प्रसिद्ध झाले. हा चौथा भाग.
– संपादक.

अनुक्रमणिका

सुद्धा यासाठी छाप पडतील असे अनेक पुरावे देतात. आपल्यापैकी एकजण म्हणतो की, एक वस्तू अस्तित्वात आहे; दुसरा म्हणतो की, अनेक वस्तू अस्तित्वात नाहीत. आणि तुमच्यापैकी प्रत्येक अशा रीतीने आपले मत मांडतो की, जरी तुम्ही जवळजवळ तीच गोष्ट सांगता आहा तरी तुम्ही तीच गोष्ट सांगत नाही असे भासावे. आणि ही गोष्ट आम्हा इतरांच्या डोक्यावरून जाते.'

'होय सॉक्रेटिस,' झीनो म्हणाला, 'पण माझ्या पुस्तकाविषयीचे सत्य आपण पुरतेपणी जाणलेले नाही. एखाद्या स्पार्टन शिकारी कुत्र्याप्रमाणे, मी जे म्हटले आहे त्याचा पाठलाग करून ते टिपण्यात आपण कुशल आहात. पण एक गोष्ट अशी की, माझे पुस्तक इतकेसे दांभिक नाही हे आपण लक्षात घेतलेले नाही – आपण वर्णन केलेल्या उद्देशाने पण तो लोकांपासून दडविण्यासाठी मी ते लिहिलेले नाही; ह्याच्यात काही मोठी गोष्ट आहे असे नाही. आपण माझ्या पुस्तकाचे जे एक वैशिष्ट्य सांगितले ते तसे आगन्तुक आहे; वस्तुतः एकच गोष्ट अस्तित्वात असेल, तर ह्या युक्तिवादापासून अनेक विपरीत (ॲब्सर्ड) आणि विरोधी निष्कर्ष प्राप्त होतात ह्या कारणाने पार्मिनायडीसच्या युक्तिवादांची जे कुचेष्टा करतात त्यांच्याविरुद्ध पार्मिनायडीसच्या युक्तिवादांचे ते समर्थन आहे. अनेक वस्तू आहेत असे जे म्हणतात त्यांच्यावर माझे पुस्तक हल्ला करते. एकच वस्तू अस्तित्वात आहे ह्या गृहीतकापासून जे हास्यास्पद निष्कर्ष प्राप्त होतात (असे मानले जाते) त्यांच्याहून अधिकच हास्यास्पद निष्कर्ष, अनेक वस्तू आहेत ह्या त्यांच्या गृहीतकापासून, जर तो योग्य रीतीने तपासून पाहिला तर, निष्पन्न होतात हे दाखवून देणे हे त्याचे उद्दिष्ट आहे. मी तरुण होतो तेव्हा ह्या प्रकारच्या महत्त्वाकांक्षेने प्रेरित होऊन मी ते लिहिले. ते लिहिले गेल्यानंतर कुणीतरी ते चोरले. त्यामुळे ते प्रकाशित करावे की नाही हा विचारही मी करू शकलो नाही.' (प्लेटो, पार्मिनायडीस १२७A-१२८B)

आपल्या नेहमीच्या व्यवहारातले, 'अनेक गोष्टी अस्तित्वात असतात' हे जे गृहीतक आहे त्याच्यापासून विपरीत निष्कर्ष प्राप्त होतात हे दाखवून देण्यासाठी रचलेल्या अनेक युक्तिवादांची मालिका असे झीनोच्या ग्रंथाचे स्वरूप आहे. असे एकंदर चाळीस युक्तिवाद होते असे नंतरच्या काही ग्रंथांत म्हटले आहे. ह्यांतील दोन युक्तिवादांचे खंड बऱ्याच प्रमाणात उपलब्ध आहेत. आणखी चार युक्तिवादांची ॲरिस्टॉटलने चिकित्सक मांडणी केली आहे. शिवाय आणखी दोन युक्तिवादांविषयीचा कुणीकुणी लिहिलेला वृत्तान्तही अवशिष्ट आहे.

'ध फिजिक्स' ह्या ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथावरील सिम्प्लिसिअसच्या भाष्यात झीनोच्या लिखाणातील सर्व अवशिष्ट खंड आढळतात. एके ठिकाणी ॲरिस्टॉटलने झीनोच्या दोन युक्तिवादांचा निर्देश केला आहे; 'सर्व काही एक आहे' हा युक्तिवाद आणि 'द्विपक्षीय युक्तिवाद'. (द्विपक्षीय युक्तिवाद म्हणजे काय ते पुढे पाहू.) ॲरिस्टॉटलने ह्या युक्तिवादांचा जो अर्थ लावला आहे त्याची सिम्प्लिसिअस चर्चा करीत आहे. ॲरिस्टॉटलच्या भाष्यकारांनी त्याच्या भूमिकेचा वेगवेगळा अर्थ लावला आहे. ह्याविषयीच्या चर्चेच्या ओघात सिम्प्लिसिअस झीनोचे दोन उतारे उद्धृत करतो. सिम्प्लिसिअस म्हणतो :

अलेक्झांडर (ॲरिस्टॉटलचा एक भाष्यकार) म्हणतो की, दुसरा युक्तिवाद – म्हणजे द्विपक्षीय युक्तिवाद – हा झीनोचा आहे आणि झीनोचा दावा असा आहे की, जर जे आहे त्याला परिमाण असेल आणि त्याचे विभाजन होत असेल तर ते अनेक असणार, ते एक रहाणार नाही आणि ह्यापासून एक अस्तित्वात नाही असे निष्पन्न होईल. एक (असे काही आहे हे) झीनो नाकारतो हे आपले मत अलेक्झांडरने युडिमसच्या लिखाणातून घेतले असणार. कारण युडिमस आपल्या 'फिजिक्स'मध्ये म्हणतो :

> 'मग एखादी वस्तू अस्तित्वात आहे असे असले तरी एक (असे काही) अस्तित्वात नाही असे आहे का? कोडे इथे आहे. असे ऐकिवात आहे की, "एक" हे आहे तरी काय हे कुणीतरी त्याला समजावून सांगितले तर काय अस्तित्वात आहे ह्याविषयी तो बोलू शकेल. असे दिसते आहे की तो ह्या कारणाने बुचकळ्यात पडला होता की प्रत्येक इंद्रियगोचर वस्तूला अनेक नावे देतात; तिला अनेक विधेये लावून आणि तिचे अनेक भागांत विभाजन होते म्हणून. उलट बिंदू (पॉइंट्स) घेतले तर ते काहीच नसतात (कारण ज्याच्यात भर घातली तर जे अधिक होत नाही आणि ज्यातून वजा केले तर जे कमी होत नाही असे काही अस्तित्वात नसते).'

आता हे अगदी संभवनीय आहे की, बौद्धिक कसरत म्हणून झीनो दोन्ही (विरुद्ध) पक्षांच्या बाजूने युक्तिवाद करीत असे; (म्हणून तर त्याला 'द्विजिव्ह' म्हणत) आणि जे 'एक' आहे त्याच्याविषयी कोडी निर्माण करण्यासाठी ह्या स्वरूपाचे युक्तिवाद त्याने प्रत्यक्षात प्रसिद्ध केले होते. पण त्याच्या प्रबंधात अनेक युक्तिवाद अंतर्भूत आहेत आणि (ह्या प्रबंधात तरी) प्रत्येक ठिकाणी तो हे दाखवून देतो की अनेक वस्तू आहेत असे जो कुणी म्हणतो तो विसंगतीत अडकतो.

अनुक्रमणिका

एका युक्तिवादात तो असे दाखवून देतो की, जर अनेक वस्तू असल्या तर त्या मोठ्या आणि लहानही असणार – इतक्या मोठ्या की त्या अनंत परिमाणाच्या असणार आणि इतक्या लहान की त्यांना परिमाण असणारच नाही. आणि येथे तो असे दाखवून देतो की, ज्याला परिमाणच नाही, वस्तुसंचय (मास) नाही आणि भार नाही ते अस्तित्वातच असत नाही. कारण, झीनो म्हणतो :

'जर त्याची दुसऱ्या कशात भर घातली तर ते (दुसरे) अधिक मोठे होणार नाही. कारण त्याला जर काहीच परिमाण नसेल पण त्याची भर घालण्यात आली असेल तर (त्या दुसऱ्याचे) परिमाण अजिबात वाढणार नाही. तेव्हा ज्याची भर घातली आहे ते शून्य असेल, (काहीच असणार नाही.) पण ते जर वजा केले तर दुसरी वस्तू जर (पूर्वीच्या मानाने) लहान होत नसेल – आणि ते परत मिळविल्याने वाढत नसेल – तर मग हे स्पष्ट आहे की ज्याची भर घातली आणि जे उणे केले ते शून्य होते.' [२९ B२]

हे जे झीनो म्हणतो ते 'एक' ह्याचे खंडन करण्यासाठी नाही तर अनेक वस्तू आहेत (असे मानले तर) त्यांतील प्रत्येकीला परिमाण असणार – आणि हे परिमाण प्रत्यक्षात अनंत असणार हे दाखविण्यासाठी. ह्याचे कारण असे की, तिच्या अनंत विभाज्यतेमुळे आपण कोणताही भाग काढून घेतला तरी नेहमी आपल्यासमोर काहीतरी राहातेच. आणि ह्या अनेक वस्तूंतील प्रत्येक वस्तू स्वतःशी एकरूप (तदेव) आणि एक असल्यामुळे त्यांच्या ठिकाणी शून्य परिमाण असते हे प्रथम दाखवून देऊन तो हे (म्हणजे प्रत्येक वस्तूचे अनंत परिमाण असते हे) दाखवून देतो. (थोमिस्टिअस तर असे म्हणतो की जे आहे ते सातत्यपूर्ण आणि अविभाज्य असल्यामुळे जे आहे ते एक आहे असे झीनोचा युक्तिवाद प्रस्थापित करतो. कारण तो म्हणतो की जर ते विभागले जात असेल तर काटेकोर अर्थाने ते एक असणार नाही कारण (भौतिक) वस्तूंची विभाज्यता अनंत असते. पण अनेक वस्तू असत नाहीत असे झीनोचे म्हणणे असल्यासारखे दिसते.)

पॉर्फिरीचे मत असे आहे की, द्विपक्षीय युक्तिवाद हा पार्मिनायडीसने केलेला होता आणि जे आहे ते एक आहे हे त्याच्याद्वारा दाखवून देण्याचा त्याचा प्रयत्न होता. पॉर्फिरी असे लिहितो :

'पार्मिनायडीसपाशी दुसरा एक युक्तिवाद होता. हा द्विपक्षतेवर आधारलेला होता आणि जे आहे ती एकच वस्तू आहे आणि शिवाय भागरहित आणि अविभाज्य आहे हे दाखवून देण्याचा त्याचा उद्देश होता. कारण जर ते विभाज्य असले तर, तो म्हणतो, असे समजा की त्याचे दोनात विभाजन झाले आहे – आणि मग (ह्या दोन भागांतील) प्रत्येक भागाचे दोनात विभाजन झाले आहे. आता हे कायमचे चालू राहील असे असल्यामुळे, हे स्पष्ट आहे की एकतर काही अंतिम परिमाणे उरतील आणि ती लघुत्तम, आण्विक आणि संख्येने अनंत असतील आणि म्हणून ती सबंध वस्तू अनंत लघुत्तम (परिमाणांची) बनलेली असेल किंवा ती नाहीशी होईल, ती शून्यात विरघळून जाईल आणि शून्यांची बनलेली असेल. पण हे निष्कर्ष विपरीत आहेत. तेव्हा तिचे विभाजन होणार नाही व ती एक असेल. शिवाय ती (एक वस्तू) सर्वत्र समान असल्यामुळे जर ती कुठेही खरोखर विभाज्य असली तर ती सर्वत्र तशीच विभाज्य असेल आणि एका जागी विभाज्य पण दुसऱ्या जागी नाही अशी असणार नाही. मग समजा, तिचे सर्वत्र विभाजन झाले आहे. मग हे स्पष्ट आहे की (असे विभाजन झाले तर) काही उरणार नाही आणि (वस्तू) नाहीशी होईल आणि जर ती कशाची घडली असेल तर परत ती शून्याची घडलेली असेल. कारण (ह्या प्रक्रियेतून) जर काही उरले तर ती सर्वत्र विभागली गेलेली नाही असे होईल. तेव्हा ह्यावरूनही असे दिसून येते की, जे आहे ते अविभाज्य आणि भागरहित आणि एक आहे.'

ह्यावरून द्विपक्षीय अनुमानाचा आकार असा असतो हे ध्यानात येईल : क ह्या विधानापासून ख तरी प्राप्त होते किंवा ग तरी प्राप्त होते. ख विपरीत आहे आणि ग सुद्धा विपरीत आहे. तेव्हा क अमान्य करावे. येथे ख आणि ग हे दोन पक्ष आहेत.

येथे ह्या द्विपक्षीय अनुमानाचा उल्लेख हा, विभाज्यतेमुळे जे विपरीत निष्कर्ष प्राप्त होतात त्यांच्या आधारावर अविभाज्य अशी एक (वस्तू) प्रविष्ट करणारा युक्तिवाद असा जो पॉर्फिरीने केला आहे तो योग्यच आहे. पण हा युक्तिवाद खरोखर पार्मिनायडीसचा आहे की अलेक्झांडर मानतो त्याप्रमाणे झीनोचा आहे हा प्रश्न उपस्थित करण्यासारखा आहे. कारण पार्मिनायडीसच्या लिखाणात ह्या स्वरूपाचे काही म्हटलेले नाही आणि बहुतेक पंडित हा द्विपक्षीय युक्तिवाद झीनोचा आहे असे मानतात – आणि ॲरिस्टॉटलच्या 'गती'विषयीच्या ग्रंथात तो झीनोचा आहे असा उल्लेख आहेच. आणि झीनोच्या प्रबंधात तर तो प्रत्यक्ष आढळून येत असताना अधिक बोलायचे

कारणच काय? कारण जर अनेक वस्तू असल्या तर त्याच वस्तू सांत आणि अनंतही असतील हे झीनो पुढील शब्दांत दाखवून देतो :

> जर अनेक वस्तू असल्या तर त्या जेवढ्या आहेत तेवढ्याच असणे, अधिकही नसणे आणि कमीही नसणे हे त्यांना अनिवार्य आहे. पण त्या जेवढ्या आहेत तेवढ्याच त्या असल्या तर त्या सांत असतील. जर अनेक वस्तू असल्या तर अस्तित्वात असलेल्या वस्तू अनंत असणार. कारण अस्तित्वात असलेल्या वस्तूंच्या दरम्यान इतर वस्तू असणार आणि परत त्यांच्या दरम्यान इतर वस्तू असणार, आणि अशा रीतीने अस्तित्वात असलेल्या वस्तू अनंत असणार.
> [B ३]

आणि अशा रीतीने त्याने द्विपक्षतेपासून संख्येचे अनंतत्व सिद्ध केले आहे. परिमाणाचे अनंतत्व घेतले तर त्याने त्या युक्तिवादात ते अगोदरच सिद्ध केले होते. कारण जे अस्तित्वात आहे त्याला जर परिमाण नसेल तर ते अस्तित्वात असूच शकणार नाही असे प्रथम सिद्ध करून झीनो पुढे म्हणतो :

> 'पण जर ते अस्तित्वात असेल तर प्रत्येक वस्तूला काही bulk आणि महत्ता (मॅग्निट्यूड) असणे आणि तिचा एक भाग दुसऱ्या भागापासून काही अंतरावर असणे आवश्यक आहे. आणि हाच युक्तिवाद त्याच्या अलगपणे पुढे वसणाऱ्या भागालाही लागू पडतो. कारण ह्यालाही महत्ता असणार आणि त्याचा एक भाग अलगपणे पुढे वसत असणार. आता असे म्हणणे आणि ते अखेरपर्यंत म्हणणे हे सारे एकच म्हणणे आहे. कारण त्याला अखेरचा अशा स्वरूपाचा भाग असणार नाही की त्याला त्याच्या इतर भागांच्यापुढे असलेला भाग असणार नाही. अशा रीतीने जर अनेक वस्तू असल्या तर त्यांना लहानही असणे आणि मोठेही असणे भाग आहे – इतक्या लहान की त्यांना महत्ताच असणार नाही आणि इतक्या मोठ्या की त्या अनंत असतील.
> [B १]

तेव्हा द्विपक्षीय अनुमान हे अलेक्झांडर मानतो त्याप्रमाणे बहुधा झीनोचे आहे. पण तो 'एका'चे खंडन करीत नसून अनेकांचे करीत आहे; (जे अनेक वस्तू गृहीत धरतात त्यांना विसंगती स्वीकाराव्या लागतात हे दाखवून तो हे करतो) आणि अशा रीतीने जे आहे ते एक आहे हा जो पार्मिनायडीसचा सिद्धान्त आहे त्याला तो पुष्टी देत आहे. (सिम्प्लिसिअस : 'ध फिज़िक्स' वरील भाष्य १३८.३-६, १३८.२९-१४०.६, १४०.१८-१४१.१०).

ॲरिस्टॉटलने आपल्या 'फिजिक्स'मध्ये झीनोच्या चार युक्तिवादांची चर्चा केली आहे. हे युक्तिवाद संक्षेपाने मांडण्यात आले आहेत व ॲरिस्टॉटलची संहिता महत्त्वाच्या ठिकाणी अनिश्चित आहे :

झीनोचा युक्तिवाद तर्काभासात्मक आहे. तो म्हणतो, 'जर प्रत्येक वस्तू नेहमी अचल (स्थिर) असेल तर स्वतःएवढ्या अवकाशात ती वसत असते आणि जे जाणारे (गतिमान) आहे ते जर नेहमी, कोणत्याही क्षणी अशा अवकाशात असेल तर जाणारा बाण हा गतिहीन असणार. हे असत्य आहे. कारण काळ हा अविभाज्य अशा अटकांचा बनलेला नसतो – किंवा कोणतीही महत्ता अशी बनलेली नसते.

झीनोचे गतीविषयीचे युक्तिवाद, त्यांचे निरसन करू पाहाणाऱ्यांना अडचणीत आणणारे असे हे युक्तिवाद, चार आहेत :

पहिला असे प्रतिपादन करतो की, काहीही चल असत नाही कारण जे (एके ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी) जाते ते शेवटच्या बिंदूला पोचण्यापूर्वी प्रथम अर्ध्या मार्गाच्या बिंदूशी पोचले पाहिजे. ह्याची चर्चा आपण पूर्वी केली आहे.

दुसरा युक्तिवाद म्हणजे ज्याला ॲकिलस युक्तिवाद म्हणतात तो. हा असे प्रतिपादन करतो की, सर्वांत सावकाश धावत जाणाऱ्या वस्तूला सर्वांत जलद जाणारी वस्तू गाठू शकत नाही. कारण जिचा पाठलाग होत आहे ती वस्तू जेथून निघाली तेथे पाठलाग करणारी वस्तू प्रथम पोचली पाहिजे; ह्यामुळे जिचा पाठलाग होत आहे ती वस्तू नेहमीच तिच्या पुढे राहील. हा युक्तिवाद म्हणजे द्विपक्षीय युक्तिवादच होय. दोहोंत फरक एवढाच आहे की; ह्या युक्तिवादात पुढच्या महत्तांचे अर्ध्यामध्ये विभाजन केलेले नाही. आता ह्या युक्तिवादापासून असे निष्पन्न होते की; जो अधिक सावकाश जातो तो गाठला जात नाही आणि द्विपक्षीय युक्तिवादात जी चूक होते तीच येथेही होते (दोन्ही युक्तिवादात असे निष्पन्न होते की, जर महत्तेचे एका प्रकारे विभाजन झाले तर तुम्ही तिचा अंत गाठत नाही – पण येथे आणखी असा मुद्दा करण्यात आला आहे की, कथापुराणांतला सर्वांत जलद धावणारा घेतला तर, जरी तो सर्वांत हळू धावणाऱ्याचा पाठलाग करीत असेल तरी त्याला जे गाठायचे आहे ते गाठणार नाही.) तेव्हा ह्याचे उत्तर तेच असले पाहिजे. जो पुढे आहे तो गाठला जाणार नाही हा दावा खोटा आहे; *तो पुढे असेपर्यंत* गाठला जात नाही. तथापि तो गाठला जातोच. (अट एवढीच की, ते सांत अंतर कापू शकतात हे तुम्ही मान्य केले पाहिजे.)

(झीनोच्या) युक्तिवादांतले दोन युक्तिवाद असे आहेत. तिसरा आपण नुकताच मांडला आहे. तो असे दाखवून देऊ पाहातो की जाणारा बाण अचल (स्थिर) असतो. काळ हा क्षणांचा घडलेला असतो ह्या गृहीतावर तो अवलंबून आहे. कारण ते जर स्वीकारले नाही तर युक्तिवाद टिकत नाही. (ॲरिस्टॉटल : फिझिक्स २३९ b; ५-२४० a १८)

झीनोचा चौथा युक्तिवाद बराच क्लिष्ट आहे. त्याच्यावर एक स्वतंत्र टीप पुढे देऊ.

झीनोच्या पहिल्या युक्तिवादाच्या अगोदर केलेल्या चर्चेचा मागे वळून ॲरिस्टॉटल परत उल्लेख करतो :

झीनोचा युक्तिवाद हे गृहीत धरतो की, सांत काळामध्ये संख्येने अनंत असलेल्या वस्तूंना लंघून जाता येत नाही किंवा संख्येने अनंत असलेल्या वस्तूतील प्रत्येकीला स्पर्श करता येत नाही. पण हे असत्य आहे. कारण लांबी आणि काल – आणि तसे पाहिले तर सर्व सातत्यपूर्ण पदार्थ (कन्टिन्युआ) – अनंत असतात असे दोन प्रकारे म्हणण्यात येते. विभाजनाने (अनंत) किंवा सीमांनी (अनंत). आता संख्येने अनंत असलेल्या वस्तूंना सांत काळात स्पर्श करता येणार नाही पण ज्या वस्तू विभाजनाने अनंत आहेत त्यांना स्पर्श करता येणे शक्य आहे. कारण काळसुद्धा ह्या प्रकारे अनंत आहे. ह्यामुळे असे निष्पन्न होते की जे अनंत आहे ते अनंत काळात उल्लंघिले जाते, सांत काळात नव्हे. आणि अनंत वस्तूंना अनंत क्षणांत स्पर्श करण्यात येतो, सांत क्षणात नव्हे. (कित्ता २३३ a २१-३१)

ह्या विरोधापत्तींचे ॲरिस्टॉटलने जे विवेचन केले आहे त्यात नंतरचे लेखक काही भर घालीत नाहीत. डायोजिनीस लेर्शियस झीनोचे म्हणून एक वाक्य उद्धृत करतो पण बहुतेक त्याच्याविषयी संशय व्यक्त करतात :

झीनो पुढील वाक्याद्वारा गतीचे खंडन करतो :

'जे चल (जाणारे) आहे ते ज्या ठिकाणी आहे तेथे चल नसते आणि ज्या ठिकाणी नाही तेथेही चल नसते.' (B ४)

(डायोजिनिस लेर्शियस : तत्त्ववेत्त्यांची चरित्रे IX ७२)

झीनोच्या आणखी दोन युक्तिवादांचा ॲरिस्टॉटलने निर्देश केला आहे आणि सिम्प्लिसिअसने त्यांचे अधिक तपशीलवार स्पष्टीकरण केले आहे.

ॲरिस्टॉटल म्हणतो :

कोणतीही गोष्ट स्वतःमध्येच, स्वतःच तिचे प्राथमिक स्थळ म्हणून असू शकणार नाही हे स्पष्ट आहे. झीनोचे जे कोडे आहे – जर स्थळे असतील तर ती कशात तरी असतील हे कोडे – त्याचे निरसन करणे कठीण नाही. कारण, एखाद्या वस्तूचे प्राथमिक स्थळ दुसऱ्या कशात तरी असण्याला प्रतिबंधक असे काहीच नाही. पण एखाद्या स्थळांत असावे असे ते त्याच्यात असत नाही.

[ॲरिस्टॉटल, भौतिकी २१० ङ २२-२३]

झीनोच्या युक्तिवादामुळे स्थळांच्या अस्तित्वाचे निराकरण झाले असे दिसते. त्याचे प्रतिपादन असे करण्यात आले होते : जर स्थळांना अस्तित्व असेल तर ती दुसऱ्या कशात तरी असणार; कारण जे जे अस्तित्वात आहे ते दुसऱ्या कशात तरी असते. पण जे दुसऱ्या कशात तरी असते ते स्थळात असते. तेव्हा स्थळे स्थळात असतात आणि असे अनंतापर्यंत. (म्हणजे अनवस्था प्रसंग उद्भवतो.) तेव्हा स्थळे असत नाहीत... युडेमस झीनोचे मत असे आहे असे सांगतो की :

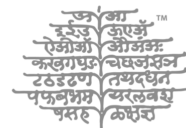
झीनोचे कोडेही त्याच निष्कर्षाप्रत नेते असे दिसते. त्याचा दावा असा आहे की जे काही असते ते कुठेतरी असते. जर ज्या वस्तू अस्तित्वात आहेत त्यांच्यांत स्थळांचाही अंतर्भाव असेल तर ती (स्थळे) कुठे असतील? कोणत्यातरी दुसऱ्या स्थळातच असतील; आणि हे स्थळ दुसऱ्या स्थळात आणि असे पुढे पुढे...

(सिम्प्लिसिअस : भौतिकीवरील भाष्य ५६२.३-६, ५६३.१७-२०)

ज्वारीच्या दाण्याचा कोणताही भाग ध्वनी निर्माण करतो हा झीनोचा युक्तिवाद असत्य आहे. ज्वारीचा सबंध शेर (बुशेल) ज्या हवेला चालना देतो तिच्यावर, कोणत्याही कालावधीमध्ये, त्याचा (त्या भागाचा) कोणताही परिणाम घडून येत नाही असे असण्यात काही आडकाठी नाही.

(ॲरिस्टॉटल : भौतिकी २५० a १९-२२)

एक सबंध शक्ती (फोर्स) एका संबंध वजनाला विशिष्ट कालावधीत काही अंतरापर्यंत (चालना देऊन) नेते असे असेल तर त्यापासून असे निष्पन्न होत नाही की, तिची अर्धी शक्ती त्याच कालावधीत त्या वजनाला अर्ध्या अंतरावर – किंवा त्या अंतराच्या कोणत्यातरी भागापर्यंत नेईल; (किंवा त्या सबंध वजनाला हालविणाऱ्या शक्तीचा प्रत्येक भाग त्या सबंध वजनाला अमूक एका कालावधीत अमूक अंतरावर हालवायला समर्थ असला पाहिजे;) असे विधान करून ॲरिस्टॉटलने एलिआच्या झीनोने सोफिस्ट प्रोटॅगोरसला जे कोडे घातले होते ते सोडविले. झीनो म्हणाला होता : 'प्रोटॅगोरस, मला सांग की ज्वारीचा एक दाणा





किंवा दाण्याचा एक दशसहस्रांश भाग जेव्हा (जमिनीवर) पडतो तेव्हा तो काही आवाज करतो का?' प्रोटॅगोरस म्हणाला, 'नाही'. मग झीनो म्हणाला, 'ज्वारीच्या दाण्यांचा एक शेर पडला तर तो आवाज करतो की नाही?' शेर आवाज करतो की, असे त्याने उत्तर दिल्यावर झीनो म्हणाला, 'पण मग ज्वारीच्या दाण्यांचा एक शेर आणि एक दाणा, किंवा दाण्याचा दशसहस्रांश भाग ह्यांचात काही प्रमाण असते की नाही?' त्याने अनुमती दिली. मग झीनो म्हणाला 'त्या आवाजात पण तसेच प्रमाण असणार की नाही? कारण, आवाजाचे जनक जसे असतात तसेच आवाजही असतात. आणि असे असेल तर, जर ज्वारीच्या दाण्यांचा एक शेर आवाज करीत असेल तर एक दाणा किंवा दाण्याचा दशसहस्रांश भागही आवाज करीत असणार'. हा झीनोचा युक्तिवाद होता.

[सिम्प्लिसिअस, भौतिकीवरील भाष्य ११०८.१४-२८]

(अपूर्ण)

... (पान क्र. ६ वरून चालू)

होण्यामुळेच कुठलाही धर्म किंवा मतवाद सार्थकी लागू शकतो. विश्वशांती प्रस्थापित करणे हेच आजचे प्रमुख काम आहे. शांती प्रस्थापित होईल का? संस्कृती टिकेल का? या प्रश्नांच्या संदर्भात इस्लामची भूमिका आज फार महत्त्वाची ठरणार आहे. या गतिमान विश्वातल्या सर्व महान तत्त्वांमध्ये एकप्रकारचे अंतर्द्वंद्व असते. महंमदांनी शांती व सहिष्णुतेचा हेतू मनात ठेवून युद्ध केले होते. इस्लाममधील अंतर्द्वंद्वाचे मूळ या ठिकाणी आहे. इतिहास बदलला, पण हे पुरातन अंतर्द्वंद्व अजूनही तितकेच प्रासंगिक आहे. इस्लामला विश्वशांतीचा पक्ष घेऊन वाणीच्या व कृतीच्या आधारे निर्भयपणे साक्ष द्यावी लागेल. तेव्हाच इस्लामची ऐतिहासिक भूमिका आजही सार्थकी लागेल. सर्व धर्मांच्या बाबतीत हीच गोष्ट लागू पडते. इस्लामच्या बाबतीतही.

चर्चा

१. नवमानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये

विश्वास नाईकनवरे

नवमानवतावाद हे मानवेन्द्रनाथ रॉयप्रणीत तत्त्वज्ञान ज्यांनी विचारपूर्वक स्वीकारले अशा मंडळींच्या व्यक्तिगत जीवनात कोणती मूल्ये पाळली जातात याची जरा तपासणी करावयाची आहे. आधुनिक शास्त्रांच्या अत्याधुनिक संशोधनावर आधारलेला बुद्धिवाद नवमानवतावादाचा पाया असल्यामुळे परंपरागत धर्माधिष्ठित नीती आम्ही स्वीकारू शकत नाही. मग आमच्या नीतिमूल्यांचा आधार काय व ती मूल्ये आम्ही वैयक्तिक जीवनात कशी पाळतो हे पाहणे आवश्यक आहे.

परंपरेने शिकवलेली मूल्ये आम्ही काय म्हणून नाकारतो हा प्रश्न प्रथमच उद्‌भवतो. या प्रश्नाचे उत्तर सोपे आहे. परंपरेने जी नीती शिकवली तिचा आधार म्हणजे पापपुण्याची आणि स्वर्गनरकाची संकल्पना आहे. खरे बोला, चोरी करू नका वगैरे आज्ञांचा डोलारा पाप, नरक, पुढच्या जन्मात भोगावयाची शिक्षा अशा दहशतीवर उभा आहे. एकीकडून धर्मसंस्था धाक दाखवते आणि दुसरीकडून राज्यसंस्था कायद्याचा बडगा दाखवत असते. तेव्हा अशा दुहेरी धाकदपटशाचा बागुलबोवा दिसत असल्याने नीतीने चालणारा माणूस हा आपल्या स्वतःच्या इच्छेने नीतिमान झाला आहे असे म्हणता येणार नाही. याउलट नवमानवतावादी मंडळी देव मानत नाहीत, धर्म स्वीकारीत नाहीत तरीही ती नीतीने वागत असतात; कारण त्यांनी आपण होऊन नीती स्वीकारलेली आहे. नीती ही समाज सुरळीत चालण्यासाठी आवश्यक आहे अशी खात्री असल्यामुळे स्वतःच्या पसंतीने त्यांनी नीतिमूल्ये स्वीकारलेली आहेत; देव, धर्म, कायदा यांच्या दडपणाखाली नव्हे.

माणसात दिसणारी नैतिक भावना हा जीवशास्त्रीय नैसर्गिक विशेष धर्म आहे हे आता सर्वमान्य झाले आहे. ही उपजत नैतिक वागणूक प्राणिसृष्टीतही आढळून येते. कळपातील प्राणी आपली मादी आणि पिलांबद्दलच नव्हे तर इतर प्राणिजातीबद्दलही सहकार्याची तशीच निःस्वार्थी वागणूक दाखवीत असतात. मुंग्या आणि मधमाशा अशा कळपातील जातींमध्ये श्रमविभागाचे पद्धतशीर नियंत्रणही दृष्टीला पडते. प्राथमिक स्वरूपाचे हे उत्स्फूर्त सहकार्य ही एक नैतिक वागणूकच मानली पाहिजे.

नवमानवतावाद्यांमध्ये तुम्हांला दयाळूपणा, करुणा अशा चांगल्या भावना आढळून येतील. प्रामाणिकपणा, सत्यप्रियता आणि उच्चतर पातळीवर न्याय आणि समता ही सर्व नैतिक मूल्ये होत. ती नैतिक आहेत; कारण सहकारी सामाजिक जीवनाचा ती पुरस्कार करीत असतात. या नैतिक प्रेरणा व मूल्ये यांतून उत्स्फूर्त होणारी वागणूक ही नैतिकता होय.

घरातली वडीलधारी माणसे आणि बाकीचा समाज यांच्याकडूनच लहान मुलांचा नैतिक विकास घडविला जातो. या प्रक्रियेमुळे मूल प्रचलित सामाजिक नियम आत्मसात करते आणि त्यांचे उल्लंघन करावयाला त्याला भीती वाटते. पण या सामाजिक नियमांपैकी काही नियम अन्यायकारक असतात. उदाहरणार्थ, जातिव्यवस्था ही अन्याय्य व्यवस्था आहे पण तिला सामाजिक मान्यता आहे. वयोवृद्धांचे तरुणांवरचे वर्चस्व आणि पुरुषांचे स्त्रियांवरचे वर्चस्व हे व्यक्तित्व जखडून टाकणारे नैतिक नियम आहेत. व्यक्तिगत नैतिक विकासावरचा समाजाचा प्रभाव हा एकंदरीने उपकारक असला तरी अनेक वेळा तो तापदायक व जुलमीही असू शकतो.

नवमानवतावादी मंडळी या प्रचलित नीतिकल्पनांची कठोर चिकित्सा करून स्वतःची स्वतंत्र नीतिमूल्ये विकसित करत असतात. त्यांची वागणूक सामाजिक मान्यतेपेक्षा आत्मप्रत्ययावर अधिक विसंबून राहाते. स्वतःची नैतिक पात्रता उंचावण्यासाठी विवेकशीलताच त्यांना उपयोगी पडते. नैतिक आचरणातून मिळणाऱ्या आत्मसमाधानाचे वर्णन एपिक्यूरसने जे केलेले आहे ते ऐकण्यासारखे आहे. तो म्हणतो – "मला नैतिकतेने वागावयाचे आहे ते देवांना संतुष्ट करण्यासाठी नव्हे तर स्वतःच्या समाधानासाठी होय". नैतिकता हा आत्मसमाधानी स्वार्थ होय याची एकदा प्रचिती आल्यानंतर विवेकशीलता ही व्यक्तीच्या नैतिक उन्नतीला कशी सहाय्यभूत होऊ शकते हे पाहणे अगदी सोपे आहे. आपल्या स्वतःच्या नैतिक प्रेरणा साध्य केल्यावर त्यातून जे समाधान मिळते त्याखेरीज ज्यांना त्याने मदत केली असेल त्यांची कृतज्ञताही मिळते, सामाजिक मान्यता मिळते आणि अर्थातच आत्मसमाधानाचे श्रेयही मिळते. अशा रीतीने तथाकथित 'निस्वार्थी' नैतिक वागणूक ही व्यक्तीला स्वार्थी अनैतिक आचारापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक





समाधान मिळवून देते. तर्कशुद्धता ही प्रस्थापित परंपरा व संस्था, मग त्या सामाजिक असोत, आर्थिक असोत किंवा राजकीय असोत, तपासून पाहाते आणि त्यांतील विवेकशून्यता आणि अन्याय यांचे स्वरूप स्पष्ट करते आणि त्यायोगे समाजात प्रचलित असलेल्या नैतिक आदर्शात सुधारणा घडवून आणते. ती सुसंस्कृततेचा प्रसार करते. पुरोगामी वातावरण तयार करते आणि समाजातील दुर्बल घटकांना आपली मानवी प्रतिष्ठा वाढवण्याच्या दृष्टीने आणि न्याय व समता यांच्यासाठी झगडण्याच्या दृष्टीने उत्तेजन देते.

एकेकाळी धर्माने घालून दिलेल्या नैतिक नियमांनी व्यक्तीच्या वागणुकीवर विचारांना दिशा दाखवून देण्याच्या दृष्टीने चांगला परिणामही केला असणे शक्य आहे. अलिकडील काळात मात्र धार्मिक शिकवण ही अनेक व्यक्तींच्या नैतिकतेवर प्रभाव टाकीत असली तरी धर्माचे एकंदर कार्य हे नकारात्मक स्वरूपाचेच राहिले आहे. आज राज्यसंस्थेत जी अनैतिकता दिसून येत आहे तिचा मुख्य आधार धर्म हाच राहिला आहे. धर्माने अपायकारक सामाजिक परंपरा, पिळवणूक करणारी आर्थिक यंत्रणा आणि जुलूम करणाऱ्या राजकीय राजवटी यांचे प्रस्थ वाढवण्यालाच मदत केली आहे. ही सामाजिक पापे जतन करीत असताना धर्माने व्यक्तिगत नीतीला कुमार्ग दाखविला आहे. त्याशिवाय धर्माने लोकांपुढे ध्येये कसली ठेवली तर, निर्वधांची, आत्मक्लेशाची, अपरिग्रहाची वगैरे खोटी ध्येये ठेवली. वस्तुतः माणसाच्या जीवशास्त्रीय प्रेरणा व गरजा यांना विरोधी अशी ही ध्येये आहेत. त्या ध्येयांचे पालन करण्यात फार मोठ्या प्रमाणात व्यक्तिगत फसवणूक आणि सामाजिक फसवणूकही होते.

धार्मिक श्रद्धेने जातिवाद आणि अस्पृश्यता यांना आधार दिला. धर्माने राजकारणी, जमीनदार आणि धर्ममार्तंड यांच्याकडून होणाऱ्या पिळवणुकीला साथ दिली. धर्माच्याच नावाखाली विधवांना पतीच्या चितेवर जाळून घेण्याची सक्ती केली जात असे. धर्मश्रद्धेनेच आजही बालविवाहांना उत्तेजन मिळते, विधवाविवाहांना बंदी घातली जाते आणि स्त्रीशिक्षणाला विरोध केला जात असे. एकूणच धर्माचा प्रभाव पाश्चिमात्य जगापेक्षा भारतात अधिक आहे आणि त्यामुळे नैतिक आदर्श हे त्या मानाने अधिक खालावलेले आहेत.

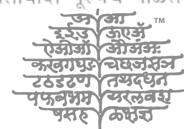
तंत्रज्ञानातील झपाट्याच्या प्रगतीमुळे आधुनिक समाज अधिक गुंतागुंतीचा झाला आहे आणि त्या दृष्टीने नैतिक आदर्शाची पातळी त्या प्रमाणात उंचावली जाणे आवश्यक असतानाही तसे होत नाही. या परिस्थितीवर उपाय म्हणजे धर्माला शरण जाणे नव्हे तर विवेकशीलतेवर अधिक भर देणे हा होय.

मानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये प्रत्यक्ष जीवनात उतरलेली पाहावयाची झाल्यास थोर मानवतावादी मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या जीवनाकडे दृष्टिक्षेप टाकावा लागेल. विवेकशीलतेचा प्रचंड प्रभाव तिथे तुम्हांला दिसेल. सर्व आधुनिक ज्ञानाच्या विविध शाखांचा सखोल अभ्यास करून पुरोगामी माणसाला उपयोगी पडेल असे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान घडवण्यात रॉय यांनी सबंध आयुष्यभर प्रयत्न केले. तत्त्वाच्या बाबतीत कधीही तडजोड केली नाही. सर्व उच्च नीतिमूल्यांचा स्वतःच्या जीवनात अंगीकार केला. नवरा-बायको मिळून स्वयंपाक करताहेत, मिळून ज्ञानोपासना करताहेत, सुखदुःखात एकसारखा दोघांचा वाटा आहे असे दृश्य डेहराडूनच्या त्यांच्या घरी सतत दिसे. कुणी म्हणेल देवधर्म न मानणारी ही माणसे सुखलोलुप असतील. स्वार्थासाठी काहीही करावयाला मागेपुढे पाहात नसतील. पण वस्तुस्थिती सर्वस्वी भिन्न होती. अत्यंत कष्टाचे, त्यागाचे आणि आर्थिक विपन्नावस्थेचेही जीवन रॉय व पत्नी एलन यांनी भोगले, पण जीवननिष्ठा सोडली नाही. त्यासाठी काहीही करण्यात माघार घेतली नाही. अशी आधुनिक काळातली ऋषितुल्य माणसे प्रत्यक्ष जवळून पाहण्याचे भाग्य मला लाभले याचा मला अभिमान वाटतो.

विद्यमान नवमानवतावाद्यांपैकी बॅ. तारकुंडे किंवा डॉ. इन्दुमती पारीख अशी माणसेदेखील याच प्रकारची आहेत. आयुष्यभर उच्च दर्जाचे काम करून मिळवलेली प्रचंड मिळकत या मंडळींनी आमच्या विचारांचा प्रसार व्हावा म्हणून पाण्यासारखी खर्च केली. तन, मन, धन या सर्वांचा वापर या चळवळीसाठी त्यांनी जन्मभर केला आणि या जीवनाच्या सायंकाळीदेखील हे विचार तरुणवर्गापर्यंत पोहोचावेत हाच ध्यास त्यांना लागलेला दिसेल. मानवतावादाच्या व्यक्तिगत मूल्यांचे प्रत्यक्ष मूर्तिमंत प्रत्यंतर या मंडळींच्या जीवनातून दिसेल. आपणही त्यांच्या जीवनातून विवेकशीलता, सत्यनिष्ठा, प्रामाणिकपणा, सामाजिक बांधिलकी अशा मूल्यांची शिकवण घेऊया आणि आपल्या जीवनातला आळस, अल्पसंतुष्टता, चंगळवाद आणि सुखासीन जीवनाची ओढ असले दोष असतील तर ते झटकून टाकण्याचा निश्चय करूया. Lives of great men all remind us, we can make our lives sublime.

मानवतावादी व्यक्तिगत मूल्ये प्रत्यक्षात आलेली कुठे पाहायला मिळत असतील तर आपल्या घरीच पाहायला मिळतील. घरोघरी राबणारी आणि फलाची आशा न करता कर्म करीत राहून लहानथोरांना वेळेवर अन्न पुरवणारी, हसतमुखानं कोंड्याचा मांडा करून घर चालवून वर प्रसन्न हास्य आपल्या मुखावर बाळगणारी गृहिणी ही मानवतावादी मूल्येच पाळत असते.

अनुक्रमणिका





मी देव मानत नसेन पण मला भक्तीची भावना फार आवडते. जे लोक मनापासून देवावर श्रद्धा ठेवतात आणि चांगलं वागण्याचा, पवित्र जीवन जगण्याचा प्रयत्न करत असतात त्यांना मी मित्रच मानतो. पण देवधर्माचा बाजार मांडणारे आणि धर्मभावनेचा, अंधश्रद्धेचा फायदा उठवून राजकारणासाठी त्याचा उपयोग करणारे जे कोणी असतील – मग ते हिंदू असोत की मुसलमान – ते आमचे शत्रू असे आम्ही मानतो. खरे जे धार्मिक वृत्तीचे लोक असतात ते दुसऱ्या धर्माचा द्वेष करत नाहीत. पण ज्यांना धर्माच्या उपयोगाने माणसांध्ये भेद पाडायचे असतात आणि घरे पेटविण्यात, स्त्रियांवर बलात्कार करण्यात धन्यता वाटते ते आमचे शत्रू आहेत. सलमान रश्दी आणि तस्लिमा नसरीन यांना सळो की पळो करणारे जसे मानवतावादाचे शत्रू आहेत तसेच मुंबईला बॉंबस्फोटानंतर मुसलमानांना शोधून, घरातून ओढून काढून मारणारेही मानवतेला पारखेच झालेले आहेत. आम्ही या दोन्ही धर्मवेड्यांना क्षमा करत नाही. मुस्लिम सत्यशोधकांना गुरुस्थानी कोण होते? आमच्यापैकीच एक विद्वान प्रा. ए.बी. शहा. हमीद दलवाई त्यांना स्वतःचे 'मित्र, तत्त्वज्ञ व मार्गदर्शक' मानीत. नवमानवतावादी ही एक वेगळी जमात आहे. हे लोक विचारी असले तरी भावनाशून्य नाहीत. उलट अत्यंत भावनाशील आहेत. पण त्या भावना बुद्धीच्या कठोर चिकित्सेवर आधारलेल्या आहेत. 'मना चंदनाचे परी त्वा झिजावे। परी अंतरी सज्जनां नीववावे' या कोटीची ही माणसे आहेत. आम्हाला तुमची विवेकशक्ति जागृत करायची आहे. दुसरे आम्हाला काही नको. राजकीय सत्ता, स्वार्थ, पैसा या गोष्टींना आम्ही तुच्छ मानतो. चाळीस वर्षांपूर्वी रॉय वारले पण ही मशाल अजूनही तेवते आहे. पुढे ही मशाल घेऊन धावण्याची जबाबदारी आता तरुणांनी उचलली पाहिजे.

२. नवमानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये : काही प्रश्न

वसंत पळशीकर

मानवेन्द्रनाथ रॉयप्रणीत नवमानवतावादी तत्त्वज्ञानाचा ज्यांनी विचारपूर्वक स्वीकार केला त्यांपैकी अनेकांचे वैयक्तिक आचरण नैतिक कसाला उतरणारे, आदर्शवत् राहिले आहे, हे श्री. विश्वास नाईकनवरे यांचे म्हणणे अमान्य होण्याचे कोणतेच कारण नाही. अनेकानेक धर्मशील व्यक्तींचेही आचरण नैतिक कसाला उतरणारे, आदर्शवत् राहिले असल्याची उदाहरणेही कमी सापडणार नाहीत. केवळ अशा उदाहरणांवरून नाईकनवऱ्यांचा मुद्दा सिद्ध होत नाही. तेव्हा, व्यक्तिगत उदाहरणे बाजूला ठेवून विचार करावयास हवा.

स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, नवमानवतावाद धर्म, धर्मश्रद्धा, धार्मिक वृत्ती यांना अव्हेरतो, बुद्धिप्रामाण्यवादी भूमिकेचा अंगिकार करावा असे प्रतिपादन करतो.

'आधुनिक शास्त्रांच्या अत्याधुनिक संशोधनावर आधारलेला बुद्धिवाद' हा नवमानवतावादाचा पाया आहे असे ते सांगतात. कोणती आधुनिक शास्त्रे व त्यांचे कोणते अत्याधुनिक संशोधन बुद्धिवादाला आधार देते? भौतिक शास्त्रांतर्गत केल्या जाणाऱ्या संशोधनांमधून माणसाने व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनात बुद्धिवादाचा अंगीकार केला पाहिजे असा निष्कर्ष निघू शकतो का? असे कोणतेही संशोधन, खरे तर, एका गृहीत चौकटीत व रीतींनुसार, जे जे काही घडते त्यामध्ये इंद्रियगोचर स्वरूपाची प्रयोगसिद्ध, निरीक्षणाधिष्ठित नियमितता (regularities) काय आढळते ती स्थूलपणे समोर ठेवत असते : ज्या प्रमाणात संबंध, घडामोडी नियमित असतात त्या प्रमाणात गणिती भाषेत त्यांची मांडणी करता येते. पण या स्वरूपाचे जे ज्ञान आपणांस होते त्यामधून जीवनाची बैठक बुद्धिवादी असावी, अशा प्रकारचे काही अटळपणे निष्पन्न होत नाही, होऊ शकत नाही.

कोणतीही गोष्ट (वा तत्त्व) परंपरेने चालत आली आहे, रूढ आहे, धर्मसंस्थेने सांगितलेली आहे म्हणून आंधळेपणाने

स्वीकारू नये; स्वतःच्या बुद्धीच्या कसोटीला ती उतरल्यास स्वीकारावी, या भूमिकेचे वर्णन 'बुद्धिवादी' असे केले? तर, श्रद्धाही बुद्धीच्या कसोटीला उतरते असे म्हणता येईल. किंवा, घातक नसल्यास, पुष्कळ व्यवहार परंपरा, रूढी यांना अनुसरून चालण्यात सोय आहे, या बौद्धिक युक्तिवादाच्या आधारे व्यक्ती त्यांचा स्वीकार करू शकते. साऱ्या समाजाच्या धारणेची जबाबदारी जर धर्मसंस्था पार पाडीत असेल तर धर्मसंस्थेचे आदेश सामान्यतः पाळणे श्रेयस्कर होय, हा बुद्धी वापरून केलेला निर्णय असू शकतो.

पण नाईकनवरे यांना हे मान्य होणार नाही. नवमानवतावादामध्ये नीतितत्त्वांना/मूल्यांना बुद्धिवादाचा आधार असतो याचा मग अर्थ काय? अमूक अमूक मूल्यांना वा तत्त्वांना अनुसरून वागल्यास पुण्यसंचय होतो, पाप टळते, पारलौकिक जगात लाभ पदरात पडतात या समजुतीपोटी नीतीने वागणे माणसाला शोभत नाही; यात त्याची अप्रतिष्ठा आहे, कारण एका प्रकारे हे त्याला भीती घालून, धाक घालून हवे तसे वागायला भाग पाडणे आहे, असे त्यांनी म्हटले आहे. भीती, दहशत वा आमिष यापोटी होणारे वर्तन हे खऱ्या अर्थाने नैतिक वर्तन नसते; व्यक्ती स्वायत्त कर्ता म्हणून स्वतःच्या विचारे, स्वतःला पटले आहे म्हणून जेव्हा वर्तन करते तेव्हाच ते नैतिक या कोटीत बसू शकते असे नाईकनवऱ्यांना म्हणावयाचे असावे.

येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. मी अमूक एका मूल्याला/तत्त्वाला अनुसरून वागलो तर माझा फायदा होईल, माझ्या पदरात लाभ पडेल असा व्यवहारी हिशेब बाळगून जर मी वागलो, आणि फायदा/लाभ यांचा विचार करून त्या त्या प्रसंगी/वेळी अनुरूप अशी मूल्ये/तत्त्वे जवळ करू लागलो तर? म्हणजे दिलेला शब्द मोडल्याने, खोटे बोलल्याने, फसविल्याने, धाकटदपटशा निर्माण केल्याने वगैरे जर माझा लाभ होत असेल तर, लाभ हवा असेल तर मी तसे करावे, असे माझी (व्यवहारी, हिशेबी) बुद्धी मला सांगत असेल तर? सामान्य भाषेत, अशा वेळी स्वतःच्या स्वार्थावर, लाभावर नजर ठेवून ती व्यक्ती वागली तर, नीतिविवेक तिने गुंडाळून ठेवला असे म्हटले जाईल. नाईकनवरे यांनाही हे मान्य होईल असे मला वाटते.

म्हणजे, नीतिविवेक हा वेगळ्या कोटीतला विवेक आहे. तो करीत असताना व्यक्तीने स्वतःच्या स्वायत्ततेचा, बुद्धीचा हवाला देऊन स्वतःची सोय, लाभ, सुख वा समाधान पाहून चालत नाही. योग्य-अयोग्य, चांगले-वाईट, श्रेयस्कर-अश्रेयस्कर कार्य यांचा विचार स्व-निरपेक्ष करावयाचा असतो. सर्वांच्या हिताचा, चांगल्याचा, भल्याचा, सुखाचा, समाधानाचा विचार करावयाचा असतो. म्हणूनच नीतिविवेक करणे सोपे जात नाही, व नीतीने प्रत्यक्षात वागणे तर अधिकच कठीण जाते.

सर्वांच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यास मी जपावे, सर्वांनी जपावे; सर्वांशी मी समतेने वागावे, सर्वांनी वागावे; – या प्रकारची मूल्ये/तत्त्वे आपण नैतिक मानतो. दरेकाने नेहमी स्वतःचा स्वार्थ, लाभ, फायदा बघावा, इतरांच्या स्वातंत्र्याविषयी बेफिकीर असावे, 'बळी तो कान पिळी' हाच न्याय अंगिकारावा, या प्रकारच्या शिकवणुकीला/भूमिकेला उद्देशून आपण नैतिक हे विशेषण वापरीत नाही. वास्तविक औपचारिकदृष्ट्या हीदेखील 'नैतिक' भूमिकाच आहे : म्हणजे, कसे वागावे हे सांगणारी. आता, नाईकनवरे ज्या शास्त्रीय संशोधनाचा आधार बुद्धिवादाला असतो असे म्हणतात ते संशोधन, माणसांचे व्यवहारात स्वाभाविकपणे होणारे नेहमीचे वागणे अभ्यासून असे सांगते की, माणसाची स्वभावप्रकृती स्वार्थी, अहंकेंद्री आहे; ती सुखलोलुप आहे वगैरे. या संशोधनाचा आधार असलेला 'बुद्धिवाद' कोणत्या नीतीला जन्म देतो? एक ना एक प्रकारच्या उपयुक्ततावादी नीतीला हा 'बुद्धिवाद' जन्म देतो. स्वतःचा स्वार्थ उत्तमरीत्या साधावयाचा असेल तर दूरदृष्टीने, एकंदर परिस्थिती ध्यानात घेऊन कसे वागणे फायद्याचे ठरते हे ही नीती सांगते. या नीतीनुसार, खरे तर मी फक्त माझे व्यक्तिस्वातंत्र्य जपावयाचे असते, स्वतःचा स्वार्थ साधावयाचा असतो. ते करण्यासाठी उपयोगी म्हणून केवळ काही पथ्ये सांभाळावयाची असतात. योग्य, चांगले, श्रेयस्कर काय याचे उत्तर सर्वांना विचारात घेऊन द्यावयाचे नसते; तर, 'स्व'चा विचार करून द्यावयाचे असते. आणि मग व्यवहारी शहाणपण प्रकट करून पथ्ये सांभाळावयाची असतात. म्हणजे 'नैतिक' हा शब्दच दोन मूलतः वेगळ्या अर्थांनी वापरला जातोय ही गोष्ट ध्यानात घ्यायला हवी. एकीत नैतिक तत्त्वे, मूल्ये कोणती हे निश्चित करताना 'स्व' बाजूला ठेवून, सर्वांशी एकत्व गृहीत धरून, शोध घ्यावयाचा असतो. तर दुसरीमध्ये 'स्व'चा विचारच गाभ्याशी ठेवून उत्तर द्यावयाचे असते.

'माणसात दिसणारी नैतिक भावना हा जीवशास्त्रीय नैसर्गिक विशेष धर्म आहे हे आता सर्वमान्य झाले आहे' असे नाईकनवरे लिहितात. त्यांनी जी उदाहरणे दिली आहेत ती बोलकी आहेत. निसर्गात 'जीवो जीवस्य जीवनम्' ही स्थिती आढळते; म्हणजे जीवसृष्टीत सर्वदूर अन्योन्याश्रय आढळतो. कळप करून राहणाऱ्या प्राण्यांमध्ये सहजीवन आढळते. वानर, हत्ती यांसारख्या प्राण्यांच्या ठायी बुद्धीही (intelligence) आढळते, त्यांना स्मृतीचीही देणगी असल्याचे आढळते, त्यांच्या ठायी रागलोभ आढळतात, त्यांच्या ठायी जाणीव (consciousness) आढळते

अनुक्रमणिका

हे नक्की. पण नैतिक, नीतिविवेक हे शब्द वापरताना सावधानता बाळगायला हवी. आपल्या ठायी असलेल्या जाणीवेविषयी ज्या प्रकारचे आत्मभान माणसाच्या ठायी आढळते, त्याची स्वतःशी, तसेच इतरांसमोर व सोबत अभिव्यक्ती करण्याची जी क्षमता माणसाच्या ठायी आढळते, तिच्या आधारे भाषेच्या माध्यमातून माणसे आपापसात जी देवाणघेवाण करतात व समूहात बसून निवड-निर्णय करतात, – या साऱ्या वैशिष्ट्यांमुळे इतर प्राणी व माणूस यांच्यात गुणात्मक अंतर पडते. मूल्ये, तत्त्वे, नैतिकता, नीतिविवेक यांचे अधिष्ठान या वैशिष्ट्यांमध्ये आहे. येथे नाईकनवरे मुळापर्यंत जाणारा घोटाळा करीत आहेत.

पण हा घोटाळा करणे त्यांच्या भूमिकेसाठी आवश्यक आहे. प्राणिसृष्टीत (वा सर्व जीवसृष्टीत) जी वर्तन-नीती आढळते ती स्वभावप्रकृतीत अंगभूत असते आणि व्यवहारी शहाणपणाचेच ती एका अर्थी प्रकटीकरण असते. ती स्व-केंद्री उपयुक्ततावादी असते. माणसाच्या पातळीवरही या प्रकारची वर्तन-नीती पर्याप्त आहे व तीही याच अर्थाने स्वभावप्रकृतीत अंगभूत आहे, असे म्हणता आले की मग नीतीला दुसरे कोणते – धर्माचे, अध्यात्माचे – अधिष्ठान गरजेचे नाही असे सिद्ध करता येण्याची शक्यता निर्माण होते.

पण नाईकनवरे हे विसरतात की प्राण्यांमध्ये वा जीवसृष्टीत, मूल्ये, तत्त्वे यांना मान्यता, त्यांची प्रतिष्ठापना, त्यांना व्यक्तिगत वा सामाजिक पातळीवर जाणीवपूर्वक स्वीकृती या गोष्टी नसतात. म्हणजे खऱ्या अर्थाने 'नीतिविवेक' नसतो. फक्त 'वर्तन-नीती' आढळते. माणसाचा हा भोग आहे, त्याला हा शाप आहे म्हणा, की त्याला विवेक हरघडीला वापरावा लागतो.

ज्या थोर नवमानवतावादी व्यक्तींचे आदर्श त्यांनी तरुण पिढीपुढे ठेवले आहेत त्या व्यक्तींच्या ज्या गुणवैशिष्ट्यांची त्यांना महती वाटते ती वैशिष्ट्ये मूलतः काही मूल्यांसाठी, तत्त्वासाठी कमालीचा त्याग करण्याशी, कष्ट झेलण्याशी, इतरांसाठी झिजण्याशी संबंधित आहेत. थोडक्यात उपयुक्ततावादी नीतीला अनुसरून न वागण्यामुळे त्या व्यक्ती नाईकनवरे यांचे आदर्श ठरल्या आहेत.

कोणत्याही एका विशिष्ट धार्मिक शिकवणुकीमधून, परंपरेपासून, वा आध्यात्मिक परंपरेमधून त्यांनी भोळ्याभाबड्या श्रद्धेने नैतिक मूल्ये व तत्त्वे ग्रहण केली नाहीत ही जरूर वस्तुस्थिती आहे. त्यांनी जी मूल्ये/तत्त्वे ग्रहण केली ती करण्याआधी बुद्धीने पारखून घेतली हेही खरे आहे. पण व्यक्तीची स्वायत्तता व स्वतंत्रता, समता, बंधुभाव, न्याय यांसारखी मूल्ये व तत्त्वे (व त्यांचे वैचारिक समर्थन) आधीच प्रस्थापित झालेली होती; नैतिकतेची व्याख्याही त्यांच्या आधारे केली जात होती. ती मानवजातीचा वारसा बनलेली होती. आपण स्वीकारत असलेल्या मूल्ये/तत्त्वे यांचा तत्त्वतः मूळ स्रोत काय आहे व असू शकतो याकडे दुर्लक्ष करून त्यांचा स्वीकार म्हणून शक्य होता. पण याचे श्रेय धर्मसंस्थापकांकडे, ऋषिमुनींकडे, साधुसंतांकडे जाते याचा विसर नाईकनवऱ्यांना पडलेला आहे.

जी नैतिक मूल्ये/तत्त्वे नाईकनवरे शिरोधार्य मानतात त्यांचे अधिष्ठान व मुळे सर्व मानवांच्या एकत्वाच्या, किंबहुना चराचरसृष्टीच्याही एकत्वाच्या प्रचितीत आहेत. निर्जीव व सजीव, जड व चेतन असा भेद केला जातो तसाच मानव व इतर जीव यांच्यातही. आपण असे म्हणू शकतो की, किमानपक्षी, माणसामाणसांमधील एकत्वाची प्रचिती हा नैतिक मूल्ये/तत्त्वे यांचा मूल स्रोत आहे. 'एका ईश्वराची लेकरे', 'प्रत्येक व्यक्ती परमेश्वराचा अंश आहे', 'आत्मा-परमात्मा' अशा भिन्न भिन्न परिभाषांमध्ये या प्रचितीची अभिव्यक्ती केली गेली. पण मुख्य गोष्ट अशी की, ही प्रचिती हा बुद्धिवादी शोध नसतो. ती ऐंद्रिय अनुभवावरही आधारलेली नसते. मानवी कल्पकतेला/प्रतिभेला झालेले ते 'दर्शन' आहे असे म्हणा किंवा मानवी प्रज्ञेला आकळलेले परमसत्य म्हणा, पण ही प्रचिती शास्त्रीय संशोधनामधून प्राप्त होत नाही हे नक्की.

'मानव तितुका एक आहे' ही धारणा अंतिम सत्य म्हणून स्वीकारणे म्हणजे 'पळसाला पाने तीन' या न्यायाने 'जगभर मनुष्यस्वभाव तोच एक' असे म्हणणे नसते. एकत्वाच्या प्रचितीपोटी आलेला तो उद्‌गार असतो. नवमानवतावादी नीतिविवेकाचेही अधिष्ठान ही धारणाच आहे. असे जर असेल तर, 'आधुनिक शास्त्राच्या अत्याधुनिक संशोधनावर आधारलेला बुद्धिवाद' हे नवमानवतावादी नीतिविवेकाचे अधिष्ठान नव्हे, नवमानवतावादी मूल्ये/तत्त्वे यांचा तो स्रोत नव्हे. नवमानवतावाद हा उद्‌गार स्वीकारतो, पण 'मानव तितुका एक आहे' हे कशाच्या आधारे म्हणता येते, जे भेदाभेद दिसतात त्यापलीकडील हे परमसत्य आहे हे कसे कळते यांच्या खोलात तो जात नाही. नवमानवतावादी मांडणी उचलून धरणाऱ्यांनी अध्यात्माच्या/तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील या खोल पाण्यात शिरले नाही तर बिघडत नाही. पण त्यांनी आपण कोणत्या मर्यादेत मांडणी करीत आहोत या गोष्टीचे भान ठेवणे उचित होईल, असे नाईकनवरे यांना सुचवावेसे वाटते.

१. ज्ञानदेवीतील एक शब्द

कुंदर दिवाण

ज्ञानदेवांची जन्मसप्तशताब्दी साजरी झाली. आणि आता त्यांची समाधिसप्तशताब्दी होत आहे. ज्ञानदेवांसारखी व्यक्ती या विश्वात अपूर्वच म्हणावी लागेल. 'बहुरत्ना वसुंधरा' हे खरेच आहे. तथापि काही काही व्यक्ती अलौकिकच! त्या कुठून दुसऱ्या लोकातूनच अवतरतात. त्यांचे तेज काही आगळेच असते. 'न प्रभातरलं ज्योतिः उदेति वसुधातलात्' ही उक्ती अशांच्याच विषयी अन्वर्थक. ज्ञानदेव हे असे होते.

रसगंगाधरकर्ते पंडित जगन्नाथ संस्कृतचे महान कवी. त्यांनी आपल्या कवितेची अशी स्तुती केली आहे –

"निर्दूषणा गुणवती रस-भाव-पूर्णा,
सालंकृतिः श्रवण-कोमल-वर्णराजिः"

आणि ती यथार्थच आहे. तथापि ती ज्ञानदेवांच्या कवित्वापुढे आणि काव्यमीमांसेपुढे फिकीच म्हणावी लागेल. ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे –

वाचे बरवें कवित्व। कवित्वीं बरवें रसिकत्व।
रसिकत्वीं परतत्त्व-। स्पर्श जैसा।।

या उत्तरोत्तर गुणश्रेणीत परतत्त्वस्पर्श मूर्धन्य आहे. तो जगन्नाथाच्या काव्यात शून्य नाही तरी शून्यवतच म्हणावा लागेल. आणि ज्ञानदेवीत तो पदोपदी आढळणारा. म्हणून ज्ञानदेवी मूर्धन्य धन्य म्हणावयाची.

महाराष्ट्रात तिचे विपुल अध्ययन झाले आहे, होत आहे आणि होतच राहणार. त्यासाठी एक केंद्रीय ज्ञानदेव अध्ययन-केंद्र हवे. तिथे ज्ञानदेवांवर प्रकाशित सर्व ग्रंथ आणि वार्षिक-मासिकादि नियतकालिकांत आलेल्या लेखांची सूची व झेरॉक्स प्रतिलिपी अभ्यासकांना उपलब्ध राहतील. आणि इतरही सोई असतील. तशा त्या नसल्यामुळे नवनवीन आवृत्त्या निघताना आजवर झालेल्या कार्याचा व पाठसंशोधनाचा लाभ घेतला जात नाही आणि इतरही त्रुटी राहून जातात. याचेच एक उदाहरण म्हणजे अद्यतन आणि बहुमूल्य प्रकाशन *ज्ञानदेवी*.

मागे ३०-४० वर्षांपूर्वी, १९५८-६० च्या सुमारास, मी पुण्याला असताना रेडियोवर माझ्या एका भाषणात ज्ञानेश्वरीच्या पाठसंशोधनासंबंधी बोललो होतो; आणि पुढे तत्संबंधी *धर्मचक्र* मासिकातही मी लिहिले होते. परंतु त्याची फारशी दखल कोणी घेतलेली दिसत नाही. म्हणून परत मी इथे धर्मचक्रमध्ये आलेले किंचित् 'पाठसंशोधन' देत आहे. विनोबांना मी ते पत्राने कळविले होते आणि ते उत्तम म्हणून त्यांनी मान्यही केले होते.

पोथ्या लिहिणारे लेखनिक फारसे शिक्षित व व्युत्पन्न नसावेत. त्यामुळे एका सरळ रेघेवर लिहिलेले सर्व शब्द शब्दाशब्दांत योग्य अंतर न सोडल्यामुळे चुकीचे वाचले जाण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. अशा अनेक कारणांमुळे मूळचा शुद्ध पाठ अशुद्ध रूपात प्रचलित होत गेला असावा. राजवाड्यांनी उजेडात आणलेली बीडची पोथीही आज उपलब्ध नाही आणि त्यामुळे तीवरून प्रकाशित मुद्रित जसे आहे तेच पाहून विचार करावा लागतो.

इतिहासाचार्य वि.का. राजवाडे यांना मिळालेल्या पोथीची मुद्रित संहिता घेऊन तिचा अन्वय, अर्थ, टिप्पणी इत्यादी देऊन श्री. अरविंद मंगरूळकर आणि श्री. विनायक मोरेश्वर केळकर यांनी संपादिलेली *ज्ञानदेवी* मुंबई विद्यापीठाने प्रकाशित केली आहे. तीत माझ्या संशोधनाची दखल घेतली आहे काय ते पाहू गेलो. तिथे

बुद्धितें सांडुनि ज्ञान। भेण वलघले रान।
अहंकारेंसि मन। कां देशीक जालें।।

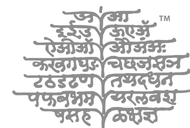
गी. ११.५०/ज्ञा. ११-६५४

या ओवीचा अन्वयार्थ असा दिला आहे :

(अन्वय :) बुद्धिते सांडुनि ज्ञान भेण रान वलघले. मन अहंकारेंसि कां देशीक जालें.

(अर्थ :) बुद्धीला टाकून देऊन जाणीव भीतीने रानोमाळ गेली. अहंकारासकट मनाला कोठे जावे ते कळेनासे झाले.

म्हणजे इथे त्यांनी 'कां' आणि 'देशीक' या दोन्ही पदांचा काहीतरी गोळाबेरीज अर्थ लावला आहे. 'कोठे जावे ते कळेनासे झाले' हा अर्थ कसा काढला? 'कां'चा काय अर्थ आणि 'देशीक'चा तरी काय अर्थ लावला व कसा लावला ते टिप्पणी देऊन स्पष्ट केले नाही. आणि या दोन पदांचा उलगडा व अर्थ नीट लागत नाही असेही म्हटले नाही. ते फार पूर्वीच मी उलगडून दाखविले आहे. ती दोन पदे नसून 'कांदिशीक' असा तो एकच शब्द आहे आणि तो संस्कृत शब्द आहे आणि त्याचा अर्थ 'कां दिशं व्रजामि इति





व्याकुलः' असा अर्थही दिला आहे. बहुतेक त्यावरूनच 'कोठे जावे ते कळेनासे झाले' असा अर्थ दिला असावा. परंतु तसे करताना 'कांदिशीक' असा तो एक शब्द आहे आणि लेखनिकाच्या अज्ञानामुळे वा प्रमादामुळे 'कां' आणि 'देशीक' असा तो विभक्त व 'दि'च्या ऐवजी 'दे' केला गेला असावा असा माझ्या लेखाचा व भाषणाचा हवाला देऊन टिप्पणीत खुलासा करता आला असता. परंतु तो तसा केला गेलेला नाही हे उघड आहे. 'ज्ञानेश्वरीचे पाठसंशोधन' म्हणून माझा *धर्मचक्र* (संपादक भागवत, मुंबई) नियतकालिकात आलेला लेख देत आहे. मजजवळ लेखाचे कात्रण असल्यामुळे त्यावर तारीख आलेली नाही.

* * *

ज्ञानेश्वरीचे पाठ-संशोधन

इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी प्रकाशित केलेली ज्ञानेश्वरी ही सर्वात जुन्या प्रतींपैकी एक आहे ह्यात शंका नाही. परंतु ती मुकुंदराजांची आहे, किंवा सर्वात प्राचीन आहे, अथवा निर्दोष आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही. महाराष्ट्र सरकारने नुकतीच सदर ज्ञानेश्वरीची एक विद्वन्मंडळसंपादित आवृत्ती प्रकाशित केली आहे. तीत जुन्या आवृत्तीची सही सही नक्कल केलेली नाही. काही दुरुस्त्या केलेल्या आहेत. परंतु ओवीसंख्या, पाठ आणि अर्थ या तिन्हीही दृष्टींनी अधिक संशोधन व्हायला पाहिजे. इथे मला लागलेला एक शोध ज्ञानेश्वरीच्या चिकित्सक अभ्यासकांच्या प्रीत्यर्थ देत आहे.

विश्वरूपदर्शनाने घाबरलेल्या अर्जुनाला चतुर्भुज कृष्णमूर्ती पाहून आश्वासन मिळते ह्याचे वर्णन करताना ज्ञानेश्वरीत ओवी आली आहे –

बुद्धीतें सांडूनि ज्ञान। भेणें वळघलें रान।
अहंकारेंसीं मन। कां देशीक जालें।।

रा. ज्ञाने. ११-६५४

या ओवीत 'कां' हे एक पादपूरण मानून आणि देशीक या पदाचा देशधडी असा कसातरी अर्थ लावून अर्थ केला जातो. कित्येकांनी तर 'देशीक'च्या ऐवजी 'देशधडी' असा समासात लिहिलेला अर्थच पाठात दाखल करून घेतला आहे. परंतु 'कां' आणि 'देशीक' ही दोन पदे नसून दोन्ही मिळून 'कांदिशीक' असे ते एक पद आहे. तथापि आजतागायत ही अक्षरे कोणाही संपादन, टिप्पणी, टीका, भाषांतर वा कोश करणाराला लागलेली नाहीत आणि ही नीट लागत नाहीत असेही कोणी नमूद केलेले नाही. कांदिशीक हा शब्द अभिजात संस्कृत आहे. तो पृषोदरादि सामासिक शब्द असून 'कां दिशं व्रजामि इति व्याकुलः' असा त्याचा विग्रह आणि 'भय-द्रुत' असा अर्थ होतो. दण्डीच्या दशकुमारचरितात प्रथम तो वाचल्याचे स्मरते. पंचतंत्र, भामिनी-विलास यांच्यातही तो आलेला आहे. आणि अमरकोशात तर 'कांदिशीको भयद्रुतः म्हणून स्पष्टच सर्वोपलभ्य आहे.

ज्ञानेश्वरीत कांदिशीकसारखे अभिजात संस्कृत शब्द येतात तसे थेट मराठी देशी शब्दही येतात. पाठसंशोधनाचा एक मासला म्हणून कांदिशीक हा शब्द दिला, तसा अर्थसंशोधन म्हणून विसुरा हा शब्दही देता येईल. त्यावरोबर पाठसंशोधनही झाले आहे. पाहा –

ते विश्वालंकाराचे विसुरे। जरी आहाति आनान आकारें
तरी घडिले एकें चि भांगारें। परब्रह्में।।

ही ओवी राजवाडे ज्ञानेश्वरीत अशी आली आहे –

ते विश्वालंकाराचेनि विसुरें। जरी आहाति आनान आकारें।
तरी घडिलें एकेंचि भांगारें। परब्रह्में।। ६.९८

म्हणजे इथे 'विसुरें' हे पद तृतीयान्त आहे आणि 'घडिले' नपुंसकलिंगी आहे. परंतु हा पाठ प्रामादिक आहे. प्रथमेचीच अपेक्षा आहे आणि इतर बहुतेक सर्व ज्ञानेश्वऱ्यांत तो तसाच घेतलाही आहे. हा विसुरा शब्द अस्सल वऱ्हाडी असून तो आजहि विदर्भात ग्रामीण लोक 'शेतीचे विसरे' इत्यादी प्रयोगांत वापरीत असतात. आणि त्याचा अर्थ नग, वस्तू, गोष्ट असा आहे. विसुरा हा शब्द राजवाडे ज्ञानेश्वरीत ५.१७३ आणि १७.१५१ मध्ये त्याचप्रमाणे अमृतानुभवांत ७.२९४ मध्येही आलेला असून सर्वत्र त्याचा अर्थ नग, वस्तू असाच आहे असे दिसून येईल. त्याचप्रमाणे विसुरा शब्दाची तृतीया ज्ञानेश्वर 'विसुरा' वा 'विसुरां' अशी आकारान्तच करतात हेही दिसून येईल. पाहा – 'म्हणौनि विसुरा काइ येणें' ५.१७३. ग्रांथिक वा प्राचीन मराठी रूपातील इकार उकार अनेकदा अर्वाचीन मराठीत गळतात. उदाहरणार्थ, वांकुडा–वाकडा, शनिवार–शनवार. त्याप्रमाणे विसुरा हा शब्द आजही विदर्भात ग्रामीण लोकांच्या बोलीत 'इसरा' असा ऐकू येतो.

ज्ञानेश्वरीच्या भाषांतरात, कोशात 'विसरा'चा अर्थ संघात, समूह असा दिलेला आढळतो. त्याची तृतीया 'विसुरें' अशी केलेली आढळते आणि 'विश्वालंकाराचेनि' असे त्याचे विशेषणही तृतीयान्त बनविलेले आढळते. या प्रकारात व्याकरण आणि अर्थ म्हणजे पद आणि वाक्य दोन्ही शास्त्रांच्या दृष्टीने चूक झालेली आहे हे उघड आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या सरकारी प्रकाशनाची पुनरावृत्ती निघावी; पण चुकांची पुनरावृत्ती होऊ नये. टिप्पणीत तरी दुरुस्ती केली जाईल आणि सदर लेखाचा हवाला देऊन केली जाईल, अशी आशा करूया. हा विचार माझ्या रेडियोटॉकमध्ये वर्षापूर्वी येऊन गेला आहे. तोच इथे लेखबद्ध केला आहे.

* * *

मुंबई विद्यापीठाच्या मराठी विभागाच्या विद्यमाने प्रकाशित झालेल्या या बहुमोल *ज्ञानदेवी*च्या प्रास्ताविकात कुलगुरू डॉ. शशिकांत कर्णिक लिहितात –

"संशोधनात अखेरचा शब्द असा नसतो, त्याचा दर्जा हीच महत्त्वाची गोष्ट असते हे ज्ञानक्षेत्रातील जाणकार जाणतातच. प्रस्तुत *ज्ञानदेवी*च्या संपादकद्वयाच्या संशोधनाचीही चिकित्सा पुढील काळात व्हावी हीच आमची इच्छा आहे."

त्यांच्या ह्या इच्छेला अनुसरून त्रिखंड ज्ञानेश्वरीचे किंचित अवलोकन केले असता जे लक्षात आले ते विद्वज्जनांच्या लक्षात आणून देत आहे.

"एकः शब्दः सम्यग् ज्ञातः सम्यक् प्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग् भवति" असे आचार्यांचे आश्वासन आहे. इतिशम्.



२. गांधीयुगाची मराठी साहित्यिकांनी दखल का घेतली नाही?

प्रभाकर बागले

[*नवभारत*च्या मे १९९० च्या अंकात ज्येष्ठ समीक्षक प्रा. गो.म. कुलकर्णी यांचा 'गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य' हा दीर्घ लेख प्रसिद्ध झाला. या विषयावर अलीकडे सातारा येथील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अकादमीने चर्चासत्र आयोजित केले होते. या चर्चासत्रासाठी लिहिलेले प्रस्तुत टिपण येथे प्रसिद्ध करीत आहोत.]

'गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य' हा ज्येष्ठ समीक्षक प्रा. गो.म. कुलकर्णी यांचा लेख (नवभारत, मे १९९०) व्यापक स्वरूपाचा आहे. गांधीवादाच्या विविध कक्षा नजरेच्या टप्प्यात आणणारा आहे. आधुनिक मराठी साहित्यावर गांधीवादाचा व्हावा तसा परिणाम न होण्याच्या कारणांचा शोध घेणारा आहे. काही मूलभूत प्रश्न निर्माण करणारा आहे. आणि मुख्य म्हणजे वास्तव व सर्जनशील मन यांच्यामधील परस्परसंबंध व स्वरूप यांवर प्रकाश टाकणारा आहे. हा लेख वाचत असताना काही प्रश्न व शंका निर्माण झाल्या. प्रश्न उपस्थित करण्यापूर्वी थोडी पार्श्वभूमी.

पहिले महायुद्ध १९१८ मध्ये संपले. १९२० मध्ये टिळकयुगाचा अंत झाला. त्याच वर्षी राजकीय क्षितिजावर गांधींचा उदय झाला. आणि त्याचबरोबर ते एका राजकीय परंपरेचे वारस बनले. सार्वजनिक जीवनात वारसा सांगत जगावं लागतं. पण तो पूर्णपणे स्वीकारता येत नसतो आणि नाकारताही येत नसतो. पण त्या व्यक्तीमध्ये तशा क्षमता असल्या तर स्वीकार-नकाराच्या अपरिहार्यतेवर तिला स्वतःची मुद्रा उठविता येत असते. त्यासाठी असामान्य व्यक्तित्व लागतं, तरच बाह्य वास्तव आणि आंतरिक वास्तव यांच्यामधील अनुबंध पाहता येतात. नंतर ते एका तटस्थ वृत्तीनं समजून घ्यावे लागतात. गांधींच्या कार्याला सुरुवात द. आफ्रिकेत झाली. भारतात परत आले तेव्हा तिथल्या कार्याच्या प्रतिमेचं वलय त्यांच्या नावाभोवती होतं. तिथल्या सत्याग्रहाच्या प्रयोगांना यश आलेलं होतं. भारताच्या राजकीय मंचावर त्यांना हेच प्रयोग करायचे होते. इथं कार्य हा शब्द जाणीवपूर्वक टाळला आहे. प्रयोग हाच शब्द इथं यथार्थ वाटतो. कारण राजकीय जीवनात काहीतरी रोखठोक करावं

लागत असतं. निर्णयाचं दृश्य फळ दाखवावं लागतं. प्रयोगात अभिप्रेत असलेली प्रक्रिया राजकारणाला मानवणारी नसते. राजकीय जीवनाला आजपर्यंत जे मानवलं नव्हतं ते म. गांधींनी घडवून आणलं. स्वातंत्र्यासाठी सत्याग्रह केले. अहिंसात्मक लढे दिले. निःशस्त्र होऊन शस्त्रासमोर उभं राहण्यासाठी लागणारी मानसिकता निर्माण केली. या प्रयोगांत अपेक्षित यश मिळालं नसेल. पण सत्याच्या प्रयोगातलं अपयशही अनेक विधायक दिशा देणारं असतं. गांधींच्या राजकारणातल्या प्रवेशामुळे सर्वदूर असं एक नवीन भान पहाटलं. श्रीमंत-गरीब, सुशिक्षित- अशिक्षित, वृद्ध-तरुण – सगळ्यांनाच त्यांच्याविषयी आकर्षण निर्माण झालं. राजकीय वास्तवाची सत्याशी सांगड घालण्याची त्यांची रीत, धार्मिक-राजकीय-सामाजिक-आर्थिक जीवनांगांना एकत्रून पाहण्याचा त्यांचा संवेदन स्वभाव हे सगळं आश्चर्यचकित करणारं होतं. आणि सगळ्यात महत्त्वाची गोष्ट कोणती असेल तर त्यांनी केलेले अखंड श्रम आणि त्या श्रमांना त्यांनी दिलेलं आश्रमीय परिमाण.

असहकारितेच्या, सत्याग्रहाच्या चळवळींत सबंध देश सामील होतो. त्यांनी उचललेलं चिमूटभर मीठ शासकाची मानसिकता खारट करून टाकू शकतं. म्हणून आपल्या कृतीला प्रतीकाचं सामर्थ्य प्राप्त करून देणाऱ्या गांधींना एकदा समजून घेतलं पाहिजे. औद्योगिक क्रांती आणि त्या अनुषंगानं होणारी प्रगती कोणाला रोखता येत नसते. पण या औद्योगिक प्रगतीच्या प्रवाहात वेगळ्या पद्धतीचं जीवन जगत असताना जे श्रम करावे लागतात त्या श्रमाला सर्जनाच्या पातळीवर नेता येतं, प्रतीक निर्माण करता येतं. एवढ्या प्रचंड ताकदीचं काम त्यांनी केलं. राष्ट्रजीवनाच्या, समाजजीवनाच्या देशी विकासासाठी स्वतः ते आधारवड झाले. त्यांची तुलना वडाच्या झाडाशीच होऊ शकेल. जमिनीत खोलवर जाणारं, वर वाढत असताना फक्त आकाशगामी न राहणारं, आपल्या पारंब्यांना पुन्हा जमिनीच्या दिशेनं वळविणारं असं हे झाड. वर्तमानाशी आणि जमिनीशी बांधलेलं, खास देशीपणाचं प्रतीक. त्यांच्या या देशी शैलीकडे त्यावेळी डोळसपणे पाहिलं गेलं असतं तर जीवनात कृत्रिमता आली नसती, आत एक – बाहेर एक असं दुभंगलेपण निर्माण झालं नसतं. देशीवादाच्या चर्चेची उठाठेव करावी लागली नसती.

मग प्रश्न असा निर्माण होतो की, श्रमाला प्रतीक पातळीवर नेणारा गांधीवाद मराठी सर्जनशील क्षमतेला आवाहन का करू शकला नाही? राष्ट्रजीवनाला व्यापणारी गांधी संज्ञा (Gandhi consciousness) मराठी संवेदनशीलतेला का प्रभावित करू शकली नाही? संघर्ष करत वाढणाऱ्या गांधीविचारांना, त्यांच्यामधील ताणांना ती समर्थ कलाकृतीत का समन्वित करू शकली नाही? गांधीयुगीन राजकीय तत्त्वप्रणाली महाराष्ट्रात वृत्तपत्रीय पातळीवर राहिल्याचं का दिसतं? प्रा. गो.म. कुलकर्णी यांनी सोदाहरण स्पष्ट केलं आहे की, गांधीवादाचा आविष्कार – अनुकूल वा प्रतिकूल – पृष्ठ पातळीवरच राहिला. असं का व्हावं? त्यांचं जीवन तर संघर्षशील होतं, दूरगामी परिणाम करणारं होतं. त्यात प्रचंड नाट्य होतं. इथं एका प्रसंगाचा उदाहरण म्हणून उल्लेख करता येईल. उदाहरण आहे स्वतंत्र मतदारसंघावबत. मुसलमान, शीख, ख्रिश्चनांना स्वतंत्र मतदारसंघ देण्यास गांधींचा विरोध दिसत नाही. पण अस्पृश्यांना स्वतंत्र मतदार संघ मंजूर केला गेला तर ते आपले प्राण पणास लावतात. असं का होतं? इतर अल्पसंख्याक जे मागत होते, तेच अस्पृश्य ही मागत होते ना? त्यांची मागणी रास्त आणि तर्कनिष्ठ होती ना? मग राजकीय-सामाजिक पातळीवरचे प्रश्न व्यावहारिक बुद्धीनं सोडविणारे गांधी अतार्किक का झाले? आत्मिक परिमाण असलेलं उपोषण एक राजकीय सोय का होतं? खरंच ती एक राजकीय सोय असते की ती त्यांच्या अहंशी निगडित असते? आपल्या प्रातिभ-स्वरूपाच्या आतल्या आवाजाची बूज राखणारे गांधी अस्पृश्यांच्या मागणीबद्दल एकदम ताठर का होतात? ताठर झाल्यामुळे निर्माण झालेले सगळे राजकीय-मानसिक ताण ते का सहन करतात? हे प्रश्न आविष्काराला प्रवृत्त करणारे नाहीत का? मग गांधींच्या काळातील लेखक वर्तमानाच्या एखाद्या तुकड्याला समर्थ शब्दरूप का देऊ शकला नाही? गांधीवादातील धर्म, अध्यात्म, गीता, ब्रह्मचर्य, उपवास हे सगळं चिरपरिचित असल्यामुळं त्याबद्दल आकर्षण नाही का? की गांधी विचाराविषयी मनात एखादा आकस कळत नकळत काम करत होता? की वैज्ञानिक व औद्योगिक प्रगतीच्या संदर्भात गांधीवाद कालबाह्य वाटत होता? कोणतीच प्रतिक्रिया झडझडून उमटू नये इतका तो कोमट होता का?

असे बरेच प्रश्न मनात उमटू लागतात. आणि मग मराठी लेखक आणि वास्तव यांच्यामधल्या नात्याचं स्वरूप पाहिलं पाहिजे असं वाटू लागतं. त्या नात्याच्या परंपरेचा विचार झाला पाहिजे असं वाटू लागतं. जीवनवास्तव हे सर्वसाधारणपणे द्वंद्वात्मक असतं. या वास्तवात राजकीय-धार्मिक- सामाजिक धागे एकमेकात गुंतलेले असतात. अनेक विरोधाभास त्यात काम करत असतात. लेखकाला हे प्रत्यक्ष अनुभवता आलं, त्यात राहता आलं तर फारच चांगलं. पण न राहता आलं तरी एक लेखक म्हणून त्या वास्तवाला त्याला कल्पनाशील पातळीवर नेता आलं पाहिजे, रूपित करता आलं पाहिजे. म्हणजे वास्तवाच्या अंगानं वास्तवातीत होता आलं पाहिजे. आपल्याकडे वास्तव आणि कल्पन यांच्या

संबंधांमधील सूक्ष्मतर मुद्दे समजून घ्यायचा प्रयत्न दिसत नाही. आपल्याकडे कल्पन आहे. पण वास्तवातल्या विरोधाभासांतून निर्माण होणाऱ्या स्पंदनाचा त्याला आधार दिसत नाही. आपल्याकडे वैचारिक पातळीवरील चिंतन आहे पण त्या आकलनाला संवेद्य रूप देणारी संवेदनशीलता, चिंतनशीलता दिसत नाही. म्हणजे विचार-भावना-चिंतन आहे. पण सुटं सुटं आहे. त्यांच्यामधील अनुबंध समजून घेण्याचा प्रयत्न दिसत नाही. म्हणून तर कलेसाठी कला की जीवनासाठी कला? हा वाद झडत राहिला. हा वादही आयात केलेला होता याचा विसर पडला. आपल्याकडे देशीवादालाही परदेशी परिमाण असतं. लेखकाच्या पेशी वर्तमान वास्तवाला टाळताना दिसतात. विसाव्या शतकातलं वास्तव तर असं व्यामिश्र रसायन आहे की, त्याचं आकलन करताना भोवळ यावी. आपल्या जमिनीवरची पकड सुटू नये इतपत देशीवाद ठीक. यापेक्षा अधिक त्याला ताणता येणार नाही. कारण जागतिकीकरणाची प्रक्रिया सुरू राहणार, ती संस्कार करत राहणार. मग जागतिकीकरणाची कड घेणारे जोर धरू लागतील. असं झालं की देशीवाद अधिक जोमानं उसळून येईल. पण देशीयता आणि जागतिकीकरण यांच्या सरमिसळीतून निर्माण होणाऱ्या संकरित वास्तवाचं आपण काय करणार? ते वास्तव कसं आकळणार? सर्जनाच्या पातळीवर त्या वास्तवातल्या घटकांचं संघटन कसं करणार? हे कळीचे प्रश्न विचाराच्या कक्षेत यावेत असं वाटतं.

प्रा. गो.म. कुलकर्णी आपल्या निबंधात असं म्हणतात की, मराठी लेखक गांधीवादाशी समरस झालेला दिसत नाही. पण हे अर्धसत्य आहे. काही सन्माननीय अपवाद वगळता मराठी लेखक आपल्या काळाच्या वास्तवाशी समरस होताना दिसत नाही. शरीर ओलांडून आत्म्याशी तो समरस होतो. जमीन ओलांडून आकाशतत्त्वाशी समरस होतो. माणसाला ओलांडून ईश्वराशी, दृश्याला ओलांडून अदृश्याशी नातं जोडू पाहतो. पंचेंद्रियांमधून निर्माण होणाऱ्या संवेदनात्मक वास्तवाला ओलांडून इंद्रियातील धूसरतेला कवटाळतो (वा इंद्रियांनाच चाळवतो). म्हणजे जे 'आहे' त्याला तो ओलांडत जात असतो. म्हणजे वास्तवाला, अस्तित्वात्मक क्षणाला (existential moment) नकार देतो. या संदर्भात गजानन माधव मुक्तिबोध यांनी वापरलेल्या दोन संज्ञांची आठवण होते. संवेदनात्म ज्ञान आणि ज्ञानात्मक संवेदन. वास्तवाला सामोरं जाण्यासाठी, त्याचं समग्र आकलन करण्यासाठी दोन्हींची गरज लेखकाला भासत असते.

गांधीवादाबद्दलच्या दुराव्याचं एक कारण या निबंधाच्या लेखकानं नोंदवलं आहे आणि त्याला ते महत्त्वाचं वाटतं आहे. त्याच्या मते आधुनिक इहवादी मानवतावादानं त्या काळात आध्यात्मिक मूल्याविषयी अढी बाळगली होती. वरवर पाहता हे बरोबर वाटतं. पण खोलात जाऊन विचार केला तर असं जाणवेल की इहवादी मानवतावादात एक अत्यंत सकस अशी नैतिकता अभिप्रेत असते आणि ती पारदर्शी आध्यात्मिक मूल्यांशी नातं सांगत असते. म्हणून गांधींच्या आचार-विचारातली नैतिकता त्यांच्या आध्यात्मिक मूल्यभावाला छेद देत नाही. म्हणून तर ते एकाच वेळी इहवादी आणि आध्यात्मिक वाटतात. नुसते ते वाटतात असं नाही, ते तसे होते. याचा अर्थ असा की, गांधीवादाबद्दलच्या दुराव्याचं हे कारण असू शकत नाही. कारण वेगळंच असलं पाहिजे. त्याचा शोध घेतला पाहिजे. आपण असं गृहीत धरून चालतो की, गांधीवाद म्हणजे हिंदूधर्म-गीता, सर्वधर्मसमभाव, अध्यात्म, ईश्वर. म्हणजे एक पारंपारिकता. गांधी तत्त्वविचाराला असं सीमित करून चालणार नाही. कारण हा तत्त्वविचार endless becoming च्या स्वरूपाचा आहे. एक न संपणारं 'होणं' असं त्याचं स्वरूप आहे. माणूस असत नाही; तो होत असतो. ती एक प्रक्रिया असते परिवर्तनाची, शोधाची. या शोधप्रक्रियेत जीवनातल्या विरोधाभासांसकट राहायचं असतं, विविधतेसकट राहायचं असतं. या प्रक्रियेत गोखले, इमर्सन, थोरो, रस्किन असतात. त्यांच्या विचारांबरोबर राहायचं असतं. जनरल स्मट्स, मनुबेन, दलित आणि शेवटी गोडसे यांच्याबरोबर राहायचं असतं. गांधी या सर्वांबरोबर घडत होते. परस्परविरोधी प्रवाहांना आपल्यात सामावून घेऊन कार्य करण्याची क्षमता टिकवून होते. म्हणून त्यांना व त्यांच्या तत्त्वविचारांना कवेत घेणं सोपं नसतं, त्याला शब्दरूप देणं सोपं नसतं. म्हणून या त्यांच्या घडण्याच्या प्रक्रियेकडे थोड्या अंतरावरून पाहिलं गेलं पाहिजे. तर कदाचित असं लक्षात येईल की, ही प्रक्रिया निर्मिती प्रक्रियेशी संवादी आहे. आणि तिला मजबूत असं इहवादी परिमाण आहे. या परिप्रेक्ष्यातून गांधी संज्ञेचा (Gandhi consciousness) विचार व्हावा असं वाटतं. असं झालं तर कदाचित गांधीवादाबद्दलचा दुरावा कमी होईल. अशा परिप्रेक्ष्याचा अभाव हे जर गांधीवादाच्या दुराव्याचं एक कारण असेल तर आधुनिक मराठी साहित्यात तो उपरा का राहिला हे लक्षात यावं.

गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य हा निबंध प्रश्नांना – विचारांना चालना देणारा असल्यामुळं महत्त्वाचा वाटतो. आज गांधी हयात नसले तरी या नावाला पुराकथेचं (myth) परिमाण प्राप्त झालं आहे. ही एक अत्यंत संभवगर्भ अशी मिथ् आहे. सकस, संकरित, सर्जनशील बीज तीत पडलं तर प्रतिसाद देणारी ती मिथ् वाटते.

अनुक्रमणिका

अक्षरवेध

पाच पुस्तक-परीक्षणे : वा.म. कुलकर्णी; प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. १९९३. मूल्य रु. ४०.

प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे डॉ. वा.म. कुलकर्णी [संक्षेप : वा.म.] यांनी 'नवभारत' या (अ)नियतकालिकात चार ग्रंथांवर पाच लेख लिहिले त्यांचा संग्रह आहे. विषयभूत ग्रंथ आहेत – १) रसभावविचार (प्रा. र.पं. कंगले [रस], २) दशरूपकविधान (पूर्वोक्त) [दश], ३) प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा – एक आकलन (डॉ. अशोक रा. केळकर), ४) गाथासप्तशती (संपादक – स.आ. जोगळेकर – उत्तरार्ध) आणि ५) शेफालिका (अनुवादक – राजा वढे आणि अरविंद मंगरूळकर). यांपैकी पहिले दोन ग्रंथ भरताच्या नाट्यशास्त्राचे अध्याय ६-७ (रसभाव) आणि १८-१९ (दशरूपक), त्यांवरील अभिनवभारती ही अभिनवगुप्ताची टीका, त्या दोहोंचा मराठी अनुवाद आणि चिकित्सा या स्वरूपाचे आहेत. तिसऱ्या ग्रंथाचे स्वरूप नावावरून स्पष्ट होते. 'गाथासप्तशती' हा जो हाल सातवाहनाचा प्राकृत गाथांचा – मुक्त कवितांचा – प्राचीन संग्रह आहे, त्यातल्या ५५ गाथांच्या पाठाची आणि संस्कृत छायांची चिकित्सा त्याच्या दोन मुद्रावृत्तींच्या संदर्भात केली आहे. प्रा. कंगल्यांनी आपल्या ग्रंथांत अभिनवभारतीतले जे पाठ सुधारून दिले आहेत त्यांपैकी काहींचा परामर्श वा.म. यांनी त्यांच्या ग्रंथांवर म्हणून लिहिलेल्या परीक्षणलेखांत केला आहे, तर काहींचा 'प्रा. कंगले यांचे सुधारित पाठ' या परिशिष्टात्मक स्वतंत्र लेखात (क्र. ३) केला आहे. काही परिष्कृत मुद्दे परिशिष्ट आणि परिशिष्टात्मक पत्रव्यवहार यांच्या रूपाने दाखल केले आहेत. अशा लेखांचे लेखक, प्रकाशक आणि वाचक हे – प्रिय-हितकर वचनांच्या वक्त्यांश्रोत्यांप्रमाणेच – दुर्मिळ असतात. विद्येची परंपरा निर्माण आणि समृद्ध होते ती त्यांच्यामुळेच.

पण एखाद्या विषयावर लेखन करणारे लेखक दुर्मिळ आहेत एवढ्या कारणाने त्यांनी विद्येत भर घातली असे म्हणता येत नाही. या लेखनाला व्यासंग आणि चिकित्सा यांची जोड असावी लागते. वा.म. यांचा सुमारे ५० वर्षांचा व्यासंग आणि या काळात त्यांनी निरंतर केलेल्या शास्त्रीय विषयांवरच्या लेखनातून कमावलेली चिकित्सावृत्ती यांचे दर्शन या लघुकाय ग्रंथातूनही होते. सामान्यतः संस्कृत वाङ्मय आणि विशेषतः संस्कृत काव्यशास्त्र-नाट्यशास्त्र यांच्या अभ्यासकाला प्राकृत अनोळखी असत नाही. पण प्राकृत काव्य संस्कृत छायेवरून समजून घेणाऱ्या वाचकाला प्राकृतातले बारकावे कळत नाहीत. वा.म. हे केवळ संस्कृताचे पंडित नाहीत तर प्राकृताचेही आहेत; आणि त्यांचे पांडित्य केवळ संस्कृत-प्राकृत ग्रंथ समजून घेण्यादेण्यापुरते नाही, तर पाठचिकित्सेसारख्या किचकट कामालाही पुरून उरेल इतके समर्थ आणि चिवट आहे. समीक्षा नाट्यशास्त्रावरच्या ग्रंथाची असो वा हालाच्या गाथांची असो, वा.म. हे सारख्याच जाणकारीने आणि आत्मविश्वासाने लिहू शकतात ते त्यामुळेच. ही तयारी आकाशातून पडत नाही; ती जाणीवपूर्वक जोपासावी लागते. ती वा.म. यांनी जोपासली आहे. त्यांनी यापूर्वी प्रकाशित केलेले जे हेमचंद्राचे काव्यानुशासन, संस्कृत काव्यशास्त्रविषयक ग्रंथांतून उद्धृत झालेल्या सुमारे अडीच हजार प्राकृत गाथांचा संग्रह यांसारखे जे संपादन-विवेचनात्मक निर्दोष, देखणे ग्रंथ आहेत त्यांवरून त्यांच्या या तयारीची कल्पना येते. व्यासंगविषयात इतका काळ कार्य करीत राहणे निष्ठेवाचून शक्य होत नाही. नैष्ठिक तपस्येतून निर्माण झालेल्या ग्रंथांचे मूल्य समजण्यासाठी वाचकाचीही थोडीफार तपस्या असावी लागते. अशा ग्रंथांचे लेखक आणि वाचक दुर्मिळ असतात असे वर म्हटले ते यामुळेच. परीक्षणविषय झालेल्या ग्रंथांना वा.म. यांच्यासारखे जाणकार वाचक लाभले हे या ग्रंथांच्या लेखकांचे भाग्य समजले पाहिजे.

कंगल्यांचे दोन ग्रंथ म्हणजे भरताच्या नाट्यशास्त्रातल्या निवडक भागाचा अभ्यास आहे. त्यांपैकी पहिल्या ग्रंथाचा विषय रससिद्धान्त हा आहे; तर दुसऱ्याचा विषय दशरूपक म्हणजे दहा नाट्यप्रकार हा आहे. समग्र नाट्यशास्त्रावरची एकमात्र उपलब्ध टीका म्हणजे अभिनवगुप्ताची अभिनवभारती. मूळ नाट्यशास्त्र हे काशी-संस्करण आणि काव्यमाला संस्करण (किंवा मुंबई संस्करण) अशा दोन संस्करणांत उपलब्ध आहे. अभिनवभारती ही टीका एकमात्र समग्र हस्तलिखित पोथीवरून रामकृष्ण कवी या पंडितांनी अनेक वर्षांच्या परिश्रमाने संपादित करून बडोद्याच्या 'गायकवाड ओरिएंटल सिरीज'मध्ये प्रकाशित केली असून अपूर्ण, त्रुटित आणि अनेक ठिकाणी भ्रष्ट अशी आहे. तिच्या या अवस्थेपुढे संपादक कवींनीही शरणागती पत्करून म्हटले की, 'अभिनवगुप्त स्वर्गातून खाली आला तरी त्यालासुद्धा मूळ पाठ कोणता हे

अनुक्रमणिका

ठरवणे सहजासहजी जमणार नाही'. अशा अवस्थेतल्या ग्रंथाचे भाषांतर, टीकाटिप्पणी हे काम किती अवघड असते हे असले काम स्वतः करून पाहिल्यावाचून कळणार नाही. पाठ भ्रष्ट असला की मूळ शब्दाचा/विधानाचा अर्थ एक तर लागत नाही किंवा त्यातून ग्रंथकाराच्या विचारप्रवाहाशी सुसंगत नसणारा भलताच अर्थ निघतो. अशा परिस्थितीत विवेचनकाराला उपलब्ध अक्षरपाठात कमीत कमी आणि लिपीदृष्ट्या संभवनीय असा वदल करून मूळ पाठ कल्पनेने ताडावा लागतो. या कारणाने अशा स्थळी अभ्यासकांत मतभेदाला अवसर असतो. अशी बहुमुखी जोखीम पत्करून संशोधकाला आपले काम पुढे न्यावे लागते; आणि तसे ते कंगल्यांना करावे लागले आहे. त्यांनी पत्करलेल्या जोखमीत, वा.म. यांनी केलेल्या परीक्षणावरून पाहता, कंगल्यांना काही स्थळी नेमका लक्ष्यवेध केल्याचे श्रेय मिळाले आहे, तर काही स्थळी नेम चुकल्याचे अपयश पदरात घ्यावे लागले आहे. हे यशापयश वा.म. यांना ठरविता आले ते कशाच्या आधाराने?

हा काहीसा योगायोगाचा भाग आहे. अभिनवभारतीची पोथी भ्रष्ट पाठांनी दूषित असली तरी नाट्यशास्त्र आणि काव्यशास्त्र या विषयांवर जैन परंपरेत हेमचंद्राच्या काळापासून (इ.स. ११-१२ वे शतक) झालेले जे ग्रंथ उपलब्ध आहेत त्यांत अभिनवगुप्ताच्या टीकाग्रंथांतून – भरताच्या नाट्यशास्त्रावरील 'अभिनवभारती' आणि आनंदवर्धनाच्या ध्वन्यालोकावरील 'लोचन' – शेकडो उतारे उद्धृत केले आहेत; आणि ते यथामूल स्वरूपात असावेत असे मानण्यास पुष्कळ आधार आहे. हे ग्रंथ म्हणजे वा.म. यांच्या खास संशोधनाचे क्षेत्र आहे हे त्यांचे प्रकाशित ग्रंथ पाहिल्यावर लक्षात येते. कंगल्यांचे संशोधित पाठ तपासून पाहताना वा.म. यांनी तीन ग्रंथांचा आधार घेतला आहे. हेमचंद्राचे काव्यानुशासन, रामचंद्र-गुणचंद्र (हेमचंद्रशिष्य) यांचे नाट्यदर्पण आणि अंबादासाचा (अंबाप्रसादाचा?) कल्पलताविवेक. यांपैकी कल्पलताविवेकाचे महत्त्व इतके आहे की, नाट्यशास्त्राच्या सातव्या अध्यायावरील अभिनवभारती गहाळ झाल्यात जमा होती, ती कल्पलताविवेकातील उद्धरणांच्या साहाय्याने जवळजवळ पूर्ण स्वरूपात पुनर्घटित करणे शक्य आहे, असे वा.म. यांनी याविषयी लिहिलेल्या स्वतंत्र इंग्रजी लेखात ('अभिनवभारती : चॅप्टर सेव्हन रिकव्हर्ड (?)') दाखवून दिले ('प्रास्ताविक') असून त्यांच्या या संशोधनाचा कंगल्यांनी आपल्या ग्रंथात उपयोग करून घेतला आहे. [पाहा : 'पुरवणी टीपा' – रस ४४९.] ही सामग्री उपलब्ध नसतानाही कंगल्यांचे मूळ पाठाविषयीचे आडाखे काही स्थळी बरोबर ठरले 'ही गोष्ट प्रा. कंगले यांना अभिमान आणि आनंद वाटावा अशीच आहे' [वा.म. ३] या शब्दांत वा.म. यांनी त्यांच्या तत्त्वग्राही दृष्टीची वाखाणणी केली आहे.

एक उदाहरण घेऊ. रसस्वरूपाविषयीच्या विविध मतांचा ऊहापोह करता करता 'तर्हि उच्यतां परिशुद्धतत्त्वम्' (बरे तर, तुमच्या मते यथार्थ तत्त्व काय ते तरी सांगा!) असा उपन्यास करून अभिनवगुप्त मीमांसाशास्त्रात प्रस्थापित असलेल्या न्यायाच्या (तत्त्वाच्या) आधाराने रसानुभवाची संगती कशी लागते हे दाखवून देत आहे. अभिनवभारतीच्या मुद्रित प्रतीत या संदर्भात 'प्रतिपत्तिमात्रादित्रिवृत्तप्ररोचितात्' [वा.म. ३] असा पाठ असून त्याचा सुसंगत अर्थ लागत नाही. त्यातल्या अडचणींची चर्चा करून कंगले 'प्रतिपत्तिमात्राददितिवृत्तिप्ररोचितात्' असा पाठ घेऊन भाषांतर करतात. कल्पलताविवेकापुमध्ये असाच पाठ आहे, – म्हणजे कंगल्यांनी अंदाजाने जो पाठ घेतला तो बरोबर निघाला. येथपर्यंत सर्व ठीक झाले. भाषांतर करताना 'इतिवृत्तप्ररोचितात्' या भागावर कंगले अडले; आणि 'इतिवृत्तामुळे प्ररोचित झालेल्या' [रस १५४] असे मूळ संस्कृत शब्दच योजून त्यांनी भाषांतराचा शकट वाटेतल्या खळग्याला वळसा देऊन पुढे नेला. कल्पलताविवेकात 'इतिवृत्त' याचे विवरण 'इतिकर्तव्यता' असे करून अडचणीची उकल केली आहे. ते कंगल्यांच्या पाहण्यात आले असते तर 'त्यांनी अवश्य विवेचक टीप लिहिली असती' [वा.म. ३]. हा मुद्दा लक्षात येण्यासाठी एक साधे उदाहरण घेता येईल. शंकराचार्यांच्या 'शिवमानसपूजा' या स्तोत्रात 'करचरणकृतं वाक्कायजं कर्मजं वा' इत्यादि जो अंतिम श्लोक आहे, त्याचा तिसरा चरण 'विहितमहितं वा...' असा प्रचारात आहे. 'विहित' म्हणजे कर्तव्य म्हणून सांगितलेले; 'अविहित' म्हणजे त्याउलट, अर्थात निषिद्ध. या विशेषणांचे विशेष्य आहे 'अपराध'. 'अपराध' म्हणजे जर कर्तव्यच्युती, तर तो विहित कसा असेल? तेव्हा मूळ पाठ 'विदितमविदितं वा...' – म्हणजे कळत, नकळत घडलेला – असा असला पाहिजे; आणि तो 'द' ऐवजी 'ह' असे चुकीचे वाचन झाल्यामुळे भ्रष्ट झाला असला पाहिजे.

'विवेचक टीप लिहिली असती' – ठीक आहे. तरी मुद्दा शिल्लक राहतोच की, भाषांतरावरून 'इतिवृत्तप्ररोचितात्' या भागाचा काहीही अर्थबोध होत नाही. यातून महत्त्वाचा प्रश्न निघतो तो हा की, संस्कृत ग्रंथाचे मराठी भाषांतर करायचे ते कुणासाठी? संस्कृतावर प्रभुत्व असलेल्यांसाठी की नसलेल्यांसाठी? पहिल्या वर्गातल्या वाचकांना त्याची गरज नाही; आणि दुसऱ्या वर्गातल्या वाचकांना त्यावरून अर्थबोध होत नसेल तर त्याचा उपयोग नाही. कंगल्यांची जी भाषांतराची संस्कृतप्रचुर शैली आहे, तिच्याकडे लक्ष वेधून वा.म. सौम्य टीका करतात : 'प्रतिपत्ती,

आधर्षण, उद्वेजन यांसारखे संस्कृत शब्द टाळता आले असते तर बरे झाले असते' [वा.म. ३]. पण असे शब्द टाळले तरी प्रश्न सुटत नाही. 'नन्वेवं कथं रसतत्त्वमास्ताम्। किं कुर्मः।...' [रस १५२] या भागाचे कंगल्यांनी केलेले भाषांतर असे आहे : 'पण मग रसतत्त्वाने कसे काय राहावे? आम्ही काय करीत आहोत?' संस्कृतानभिज्ञ मराठी वाचकाला या भाषांतरावरून काय अर्थबोध होणार? विवेचनाचा ओघ पाहता उक्त भागाचा अभिप्राय वेगळ्या शब्दांनी मांडणे शक्य आहे. रसाचे स्वरूप काय याविषयी विविध मते मांडून झाली आहेत. ती ऐकून शेवटी पूर्वपक्षी त्राग्याने (?) विचारतो : 'अहो, इतक्या या ऊहापोहातून रसाचे स्वरूप ठरते तरी काय?' (उत्तर –) 'आमचा काय इलाज आहे?' (म्हणजे – ते ठरविणारे आम्ही कोण? ते तर पूर्वसूरींनीच सांगितले आहे. आम्ही केवळ त्यांच्या प्रतिपादनातली न्यूने दूर करीत आहो.) शंकराचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रभाष्याचे वापटशास्त्र्यांनी मराठी भाषांतर केले आहे. त्यांच्या परंपरेत कंगले मोडतात. अभ्यंकरशास्त्र्यांनी केलेले भाष्याचे भाषांतर मराठी वाचकाविषयी स्नेहभाव बाळगणारे आहे.

आता आणखी एक उदाहरण घेऊ. संस्कृत काव्यांत आणि काव्यमीमांसाग्रंथांत प्राकृत भाषणे आणि गाथा येतात; कारण संस्कृत आणि प्राकृत हे एकाच भाषेचे अनेकांगी आविष्कार आहेत अशी संस्कृत कवींची आणि काव्यमीमांसकांची दृष्टी आहे. अशा दोन प्राकृत गाथा अभिनवभारतीत इतक्या भ्रष्ट स्वरूपात आल्या आहेत की, कल्पनाशक्ती कितीही ताणली तरी त्यातून संदर्भानुरूप आणि सुसंबद्ध पाठ आणि अर्थ पदरात पडत नाहीत. वा.म. यांनी अन्य ग्रंथ धुंडाळून संदर्भात बसण्याजोग्या दोन गाथा सादर केल्या आहेत [वा.म. ६, ७]. पण अडचण अशी आहे की, या नवोपस्थित गाथांचा अक्षरक्रम आणि अभिनवभारतीतल्या (भ्रष्ट का असेनात) गाथांचा अक्षरक्रम यांमध्ये यत्किंचितही मेळ नाही. अशा परिस्थितीत संदर्भात बसते म्हणून कोणती तरी गाथा मुळातली असावी असे समजणे पाठचिकित्साशास्त्रात बसत नाही. शास्त्रात अशा प्रसंगी शरणागती कमीपणाची मानली जात नाही. कंगल्यांनी तशी ती पत्करली आहे. मुद्राराक्षसातल्या राक्षसाच्या शब्दांत – 'तस्मात् संप्रतिपत्तिरेव हि वरं...'.

कंगल्यांच्या दुसऱ्या ग्रंथाचे नाव 'दशरूपकविधान' असे आहे. त्यातला 'क' निराधार आणि अनावश्यक असे वा.म. मानतात. (लाघवाने पुत्रोत्सवाचा आनंद ही केवळ वैय्याकरणांची मिरासदारी समजण्याचे कारण नाही!) जसा रसभावविचाराच्या संदर्भात, तसा याही ग्रंथाच्या संदर्भात वा.म. यांचा मुख्य आक्षेप हा आहे की, अभिनवभारतीतल्या संदिग्ध, दुर्बोध आणि अवघड स्थळी कंगल्यांनी या विषयावरच्या अन्य, विशेषतः जैन परंपरेतल्या, ग्रंथांत उपलब्ध असलेल्या सामग्रीचा उपयोग करून घेतला नाही. तो न केल्याने सदोष किंवा अपूर्ण राहिलेल्या ३४ स्थळांचा परामर्श वा.म. यांनी आधारनिर्देशपूर्वक केला आहे. या स्थळांच्या संदर्भात कंगल्यांनी स्वीकारलेली भूमिका, केलेल्या पाठदुरुस्त्या, भाषांतर यांचे वा.म. यांनी केलेले मूल्यमापन अनेक स्तरांवरचे आहे. काही स्थळी कंगल्यांनी केलेले बदल किंवा प्रतिपादने 'योग्य आहेत'; काहींची 'आवश्यकता नाही'; काही 'न पटणारे' आहेत; काही 'विचारणीय' तर काही 'चिंत्य' आहेत; काही 'रमणीय नाहीत'; काही 'अगदी विपरीत'; काही 'एकदम गचाळ' आणि 'चमत्कारिक'; काही तर 'कल्पनेची अगदी हद्द झाली' असे. हा एवढा खटाटोप वा.म. यांनी कशासाठी केला? तर 'अभिनवभारती'चे भाषांतर करणे हा 'किती महान भार आहे, याची कल्पना यावी' म्हणून [वा.म. ४३]. तो उचलण्यासाठी कंगल्यांनी (उतार वयातही) कंबर कसली ही गोष्ट त्यांना खचीत भूषणावह आहे; पण आपण हाती घेतलेल्या कामाची पाळेमुळे कोठवर जाऊन पोचली आहेत, त्यांवर आपणांपूर्वी कोणी प्रकाश टाकला आहे याची माहिती त्यांना नव्हती ही गोष्ट लक्षात आल्याशिवाय राहात नाही. हा मुद्दा सर्वसाधारण वाचकांना स्पष्ट होण्यासाठी एका स्थळाचा निर्देश करतो. 'प्रकरण' या रूपकाचा परामर्श करताना 'देवीचन्द्रगुप्त' ही 'मुद्राराक्षस'कार विशाखदत्ताची आज उपलब्ध नसलेली रूपकात्मक रचना अभिनवभारतीत उल्लेखिली आहे. कंगल्यांना या रचनेची माहिती नाही; त्यांनी कल्पनेने काही गृहीते मानून अभिप्राय दिले आहेत. या प्रकरणी कंगल्यांचा झालेला गोंधळ दृष्टीला आणून देताना वा.म. यांनी 'देवीचंद्रगुप्ता'तले किती वेचे कोणकोणत्या ग्रंथांत आले आहेत याची यादीच दिली असून कंगले समजतात तसे देवीचंद्रगुप्त हे 'नाटक' नसून 'प्रकरण'च कसे असले पाहिजे हे दाखवून दिले आहे.

उक्त सर्व स्थळांचे 'ऑडिट' करून झाल्यावर वा.म. उपसंहारात म्हणतात : 'मुद्रित अभिनवभारतीतील काही परिच्छेद... दुर्बोध व खवचट आहेत... अभिनवगुप्तांच्या तोलाच्या अनेकशास्त्रपारंगत महापंडिताने विषमपदभञ्जिका पञ्जिका (म्हणजे, थोडक्यात, 'गाईड' – कृश्रीअ) लिहिली तरच हे परिच्छेद वाचकांना नीट समजू शकतील' [वा.म. ४३]. अशा परिच्छेदांचा अपवाद केला तरी ज्यांची उकल अन्यत्र उपलब्ध होणाऱ्या सामग्रीने होऊ शकते त्यांच्या बाबतीत संपादक अंधारात असणे क्षम्य ठरत नाही हे वा.म. यांनी समर्थपणे दाखवून दिले आहे. यापुढे वा.म.

यांनी पाठभ्रंशाच्या कारणांची यादी दिली आहे. या विवेचनात मतभेदाला अवसर नाही. मतभेदाचा मुद्दा एवढाच की, हा सर्व खटाटोप समीक्षाविषयभूत ग्रंथाच्या लेखकाव्यतिरिक्त (अर्थात, तो ह्यात असेल तर) नक्की कुणाला उपयोगी पडतो? या विषयाचे अध्ययन-अध्यापन ही ज्यांची जबाबदारी आहे ते तरी हे वाचतात काय? त्यातून हे वाङ्मय मराठीत; आणि स्पष्ट सांगायचे तर शास्त्रीय विचाराच्या क्षेत्रात मराठी भाषा (म्हणजे, शेवटी, सामान्यतः लेखक आणि वाचक) ही अद्याप शैशवावस्थेत आहे. तेव्हा अशा लेखनातून लेखकाला 'स्वान्तः सुखा'खेरीज काही लाभ नाही.

अस्तु. प्रकृतमनुसरामः. वा.म. यांनी आपल्या टीकाटिप्पणीत ज्या एका मुद्यावर सतत भर दिला आहे तो प्राचीन ग्रंथांचे संशोधन-संपादनाचे काम करणाऱ्या विद्वानांच्या कर्तव्याचा भाग आहे. एखाद्या प्राचीन ग्रंथाचे शुद्ध स्वरूप काय आहे ते निश्चित जाणल्याशिवाय त्यावर भाष्य करणे म्हणजे अंधारात लक्ष्य दिसत नसताना त्यावर वार करणे होय. असे होऊ नये म्हणून त्या ग्रंथाच्या टीका, भाषांतरे, त्यातली अन्यत्र आलेली उद्धरणे इत्यादींचा धांडोळा घेणे, इतरांनी तो घेतला असल्यास त्याची दखल घेणे आवश्यक असते. प्राचीन बौद्ध ग्रंथांचा अभ्यास करताना, म्हणूनच, चिकित्सक अभ्यासक या ग्रंथांची तिबेटी, चिनी इत्यादी भाषांत प्राचीन काळी झालेली भाषांतरे साहाय्याला घेतात. असे कंगल्यांनी केले असते तर त्यांच्या कामातल्या पुष्कळशा त्रुटी मुळातच दूर झाल्या असत्या.

अशीच परिस्थिती 'गाथासप्तशती' ('शेफालिका') या ग्रंथावर मंगरूळकरांनी केलेल्या कामाच्या बाबतीत निर्माण झाली आहे. या कामात उपयोगी पडण्यासारखी इतर अभ्यासकांनी प्रकाशित केलेली सामग्री मंगरूळकरांना उपलब्ध होण्यासारखी होती. 'गाथासप्तशती'चे त्यांच्या पूर्वीचे दखल घेण्यासारखे संपादक स.आ. जोगळेकर. त्यांना ही सामग्री पूर्ण उपलब्ध नव्हती हे एक; आणि मंगरूळकर होते तसे ते मूलतः संस्कृत-प्राकृतांचे जाणकार नव्हते हे दुसरे. त्यामुळे वा.म. यांच्या 'गाथासप्तशती'-वरच्या समीक्षालेखाचे लक्ष्य जोगळेकरांपेक्षा मंगरूळकरच अधिक प्रमाणात ठरतात. ही समीक्षा करताना वा.म. यांनी या गाथांचे जुने संग्रह, त्यांवर वेमभूपाल आणि भुवनपाल इत्यादींनी लिहिलेल्या टीका, त्यांतल्या गाथा उद्धृत करणारे काव्यशास्त्रावरचे ग्रंथ या सर्वांच्या साक्षी काढल्या आहेत.

प्राकृत गाथांच्या बाबतीत वा.म. यांनी केलेली टीका लक्षात येण्यासाठी या गाथांच्या अध्ययनाची परंपरा माहीत करून घेतली पाहिजे. या गाथांचे बहुतांश अभ्यासक मूलतः संस्कृताचे पंडित होते/असतात. त्यामुळे मूळ प्राकृत गाथा दिल्यावर तिच्याखाली तिचे संस्कृतीकरण करून लिहिले जाते. (असे 'संस्कृत' नाटकांतल्या प्राकृत अंशांचेही रूपांतर करण्याची प्रथा आहे.) याला 'संस्कृत छाया' असे नाव आहे. ही छाया देताना संस्कृत शब्दांचे प्राकृतात होणारे वर्णांतर, ते करताना एका प्राकृत शब्दाच्या स्थानी पर्यायाने एकाहून अधिक संस्कृत शब्द येण्याची शक्यता, पर्यायी पदच्छेद, संस्कृत-प्राकृत भाषांच्या प्रत्ययव्यवस्थांची अनुरूप योजना, गाथांचे छंदोमूल्य इत्यादि अनेक मुद्यांचा विचार करावा लागतो. यांपैकी कोणत्याही अंशात गडबड झाली तर गाथेच्या अर्थनावर परिणाम होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, 'करेहिइ' (करिष्यति) हे प्राकृत व्याकरणानुसार तृतीयपुरुषी रूप आहे; त्याचे 'करिष्यात' असे प्रथमपुरुषी संस्कृत रूपांतर देणे चूक आहे [वा.म. ८२]. 'वहु' म्हणजे 'वधू' किंवा (किंचित फरकाने) 'बहु' (पुष्कळ). इथे 'बहु' असा शब्द अभिप्रेत असता 'वधू' असा घेतला तर अर्थाचा अनर्थ होतो [वा.म. ८१]. 'रई' म्हणजे 'रति' किंवा 'रवि'. अशा ठिकाणी संदर्भावरून निर्णय करावा लागतो [वा.म. ९५]. 'मंदेइ' हे 'मंअदेइ' (मांददाति) या दोन पदांचे जोडून लेखन आहे हे लक्षात न आल्याने 'माद्यति' अशी संस्कृत छाया मानून अर्थन केले गेले [वा.म. ८७]. 'विमएण' (विमदेन) या पदा ऐवजी 'विगयमएण' (विगतमदेन) असे पद (खरे तर, स्पष्टीकरण) गाथेत घातल्यामुळे मात्रा दोनांनी वाढून छंद विसकटतो [वा.म. ८६]. 'विमएण' हे पद घेतल्याने या पदापुरता दोष दूर झाला तरी पुढच्या पदात ('पत्तदसावसाणम्मि') तो राहतोच. 'पत्त' गुरु-लघू आहे; छंदाच्या दृष्टीने लघु-गुरू हवे. उदा. 'ठिए दसावसाणम्मि'. ही उदाहरणे अशासाठी दिली की, प्राकृत गाथांच्या अध्ययनात काही खास समस्या आहेत हे साधारण वाचकाच्या ध्यानात यावे. या सर्वांचे अवधान ठेवून 'ऑडिट' करणारा समीक्षक विशेष वाकबगार असावा लागतो; वा.म. तसे आहेत.

'प्राचीन भारतीय साहित्य मीमांसा : एक आकलन' या निबंधवजा ग्रंथाच्या 'नेति नेति' या भूमिकेत लेखक अशोक केळकरांनी आपल्या मर्यादा प्रांजळपणे नमूद केल्या आहेत. कंगले, मंगरूळकर आहेत, तसे केळकर हे संस्कृत पंडित नव्हेत. ते मूलतः भाषाशास्त्रज्ञ आहेत. त्यांचे आकलन 'दुरून केलेले आहे' [वा.म. ५५] याची त्यांना जाणीव आहे. तथापि अशा तऱ्हेच्या प्रयत्नांतून 'नवी रहस्ये व सौंदर्ये कदाचित गवसतील' [वा.म. ५६] अशी त्यांना आशा वाटते. त्यांची ही भूमिका, त्यांनी अभिनवगुप्तासारख्या प्राचीन पंडितावर, नाव न घेता का असेना, केलेल्या 'अवहेलनापूर्व', 'उपहासगर्भ' टीकेशी विसंगत असल्याचे वा.म. यांनी युक्तिपुरःसर निदर्शनाला आणले आहे.

अभिनवगुप्त हा '२० व्या शतकातील अभ्यासकापेक्षा' नाट्यशास्त्राच्या अध्ययनपरंपरेला 'खूप जवळ होता. नाट्यशास्त्राचे सम्यग् आकलन होण्यास त्याची टीका अत्यंत मोलाची आहे'. वेदभाष्यकार सायणाचार्यांशी भरतभाष्यकार अभिनवगुप्ताची तुलना करणे सयुक्तिक नाही [वा.म. ५७]. यानंतर वा.म. यांनी केळकरांच्या ग्रंथातले लहानमोठे १९ मुद्दे उपस्थित करून केळकरांचे दोष दाखवले आहेत; आणि त्यापुढे केळकरांनी आपल्याला हवे असलेले संदर्भ देण्यासाठी वाचकांना केलेल्या आवाहनाला ('वाचकांकडून वांछित संदर्भ अपेक्षिणारे हे पुस्तक एका अर्थी अपूर्वच म्हटले पाहिजे' [वा.म. ६६]) दाद देऊन उणीअधिक दहा पाने भरून संदर्भ दिले आहेत. हा परीक्षणलेख प्रकाशित झाल्यावर वा.म. यांच्या लक्षात आले की, 'रसाची स्वशब्दवाच्यता' या मुद्यावर आपण केळकरांवर केलेली टीका अपुरी आणि प्रमादमूलक आहे. या न्यूनाची भरपाई करण्यासाठी त्यांनी 'नवभारता'च्या पुढच्या अंकात 'वाचकांच्या पत्रव्यवहारा'त एक 'वृद्धिपत्र' प्रकाशित करून दिलगिरी व्यक्त केली आहे. असा प्रांजळपणा परीक्षणकारांत सहसा आढळत नाही.

प्रस्तुत परीक्षणांना विषयभूत अशा ग्रंथांना वा.म. आहेत अशा तयारीचा दुसरा परीक्षणलेखक मिळाला असता की नाही हे सांगणे अवघड आहे; कारण अशी तयारी असण्यासाठी बुद्धिमत्ता तर हवीच, पण शिवाय व्यासंग, चिकाटी, उद्योग यांचीही जोड असावी लागते. या दृष्टीने वा.म. हे गीतेच्या शब्दांत 'व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन' हा वारसा चालवणारे आहेत. त्यांनी लिहिलेल्या परीक्षणांचा परामर्श माझ्यासारख्या, पुनः गीतेच्याच शब्दांत, 'बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम्' हा वारसा चालवणाऱ्या लेखकाकडून व्हावा हा योगायोग आहे. संस्कृत विद्येविषयी आस्था असणाऱ्यांच्या निदर्शनाला वा.म. यांच्या अबोल कार्याचे महत्त्व यावे एवढाच हा परामर्श लिहिण्यामागे हेतू आहे.

कृ.श्री. अर्जुनवाडकर

जिहाद (आत्मचरित्र) : हुसेन जमादार, मानसन्मान प्रकाशन, पुणे. पृष्ठे ३६६; मूल्य रु. १५०. प्रकाशन वर्ष १९९३.

---

२२ मार्च १९७० रोजी हमीद दलवाई ह्यांच्या नेतृत्वाखाली प्रागतिक विचारांच्या काही मुस्लिम तरुणांनी एकत्र येऊन 'मुस्लिम सत्यशोधक मंडळा'ची स्थापना केली. भारतीय मुस्लिम समाजाचे प्रबोधन घडवून त्या समाजात आधुनिक इहवादी मूल्ये रुजवणे, वैज्ञानिक दृष्टी आणि विज्ञाननिष्ठा विकसित करणे, धर्म आणि परंपरा ह्यांच्या नावाने त्या समाजात दृढमूल झालेल्या जुबानी तलाकसारख्या अन्याय्य व जाचक रूढी नाहीशा व्हाव्यात ह्यासाठी समाजात जागृती घडवून आणणे, मुख्य राष्ट्रीय प्रवाहाशी त्या समाजाची समरसता साधणे आणि ह्या देशात भारतीय नागरिकांचा एक धर्मनिरपेक्ष – सेक्युलर – समाज निर्माण करण्याच्या कामी मुस्लिम समाजाचे योगदान वाढविण्याची धडपड करणे, ही ह्या मंडळाची उद्दिष्टे होती. धर्म आणि परंपरा ह्यांची कठोर चिकित्सा करून सामाजिक सुधारणांचा आग्रही पुरस्कार करणाऱ्यांची एक परंपरा राजा राममोहन रॉय, लोकहितवादी, आगरकर, महात्मा जोतिबा फुले आदींच्या रूपाने हिंदूंना लाभली होती. ह्या परंपरेतील महात्मा जोतिबा फुले ह्यांचा आदर्श मुस्लिम सत्यशोधक मंडळापुढे विशेषत्वाने होता हे मंडळाच्या नावातूनही दिसून येते. फुल्यांनी हिंदू समाजावर शतकानुशतके वर्चस्व गाजवणाऱ्या आणि हिंदूंमधील बहुजनवर्गाचे दारिद्र्य, अज्ञान तसेच मागासलेपणा टिकवून धरणारी रूढिशरण सामाजिक व्यवस्था बळकट करीत राहणाऱ्या पुरोहितशाहीला प्रखर विरोध केला, आणि ह्या बहुजनवर्गाच्या आर्थिक-सामाजिक-सांस्कृतिक उन्नतीसाठी आपले आयुष्य वेचले हा इतिहास मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाची स्थापना करणाऱ्यांना विशेष प्रेरणादायक वाटला. फुल्यांनी जे काम हिंदू समाजासाठी केले, तशाच प्रकारचे काम मुस्लिम समाजासाठी करावे अशी मंडळाची धारणा होती.

हिंदू समाजात आमूलाग्र परिवर्तन आजही घडून आलेले नसले तरी हिंदूंमधील धर्मसुधारणांच्या परंपरेमुळे अशा परिवर्तनासाठी मुळात जी मानसिकता व वातावरण निर्माण व्हावे लागते, ते लक्षणीय प्रमाणावर तयार झाले आणि सुधारणावाद्यांच्या धडपडीची काही फळेही हिंदू समाजाला मिळाली. ही पार्श्वभूमी विचारात घेतली तर हिंदू समाजात आजही अस्तित्वात असलेल्या अन्यायकारक प्रवृत्तींविरुद्ध आणि कालबाह्य रूढींविरुद्ध झगडणे ही गोष्ट हिंदूंमधील परिवर्तनवाद्यांना मुस्लिम परिवर्तनवाद्यांच्या तुलनेत फारशी दुर्घट राहिलेली नाही. पण पंचवीस वर्षांपूर्वी हमीद दलवाई ह्यांच्या भोवती उभ्या राहिलेल्या अगदी

मोजक्या मुस्लिम तरुणांपुढील आव्हान तेव्हा तर मोठे होतेच, पण आजही ते तेवढेच मोठे आहे. कारण अजूनही हे काम मुस्लिम समाजाच्या प्रबोधनाच्या पायाभरणीचेच आहे. हा मार्ग किती खडतर आहे, ह्याचे पूर्ण भान असूनही ज्यांनी दलवाईंबरोबर जाण्याचा निधडा निर्धार केला त्यांच्यात हुसेन जमादार ह्यांचा समावेश होतो. आपल्या आत्मचरित्राला त्यांनी दिलेले 'जिहाद' हे नाव म्हणूनच अत्यंत समर्पक आहे.

'सतत प्रयत्न' हा 'जिहाद'चा मूळ अर्थ. तथापि इस्लामी धर्मशास्त्राची जडणघडण होत असताना त्याला 'धर्मयुद्ध' असा अर्थ प्राप्त झाला. जमादार ह्यांनी ह्या आत्मचरित्राच्या आरंभीच म्हटले आहे की, 'जिहाद म्हणजे केवळ धर्मयुद्ध नव्हे. एखाद्या ध्येयाच्या सिद्धीसाठी आपली संपूर्ण शक्ती पणाला लावणे व जीवाच्या आकांताने प्रयत्न करणे म्हणजे जिहाद होय'. 'जिहाद'च्या मूळ अर्थाशी हे सुसंगतच आहे.

हुसेन जमादार ह्यांच्यासारख्या व्यक्तीचे आत्मचरित्र वाचताना मुस्लिम प्रबोधनासाठी सर्व प्रकारचे धोके पत्करून लढा देण्याची मानसिकता त्यांच्यात कशी निर्माण झाली आणि त्यांच्यातला कार्यकर्ता कसा घडत गेला, हे आपणांस ते त्यांच्या विविध घटनांमधून सांगत जातात आणि मग असे दिसते की, त्यांना त्यांच्या मुस्लिमपणाची स्पष्ट अशी जाणीवही त्यांच्या वर्गातल्या एका हिंदू मित्राच्या लग्नामुळेच पहिल्यांदा झाली. त्या लग्नात मेजवानीसाठी डुक्कर कापले होते. तेव्हा लग्नासाठी 'पट्टी' देऊनही जमादारांच्या घरचे कोणी जेवायला गेले नाहीत. 'मुसलमानामे डुक्करका नाम लेना भी हराम है' असे तेव्हा घरात बोलले गेले. आणि आपण कोणी वेगळे आहोत हे जमादारांना समजले. एरव्ही ते चार मुलांसारखेच इतर हिंदू मुलांसह होळीची वर्गणी जमवून होळी साजरी करीत होते, टेंबलाई देवीसाठी फोडलेल्या नारळांचे खोबरे खात होते आणि मुस्लिमपणाची जाणीव झाल्यानंतरही ती कडवेपणाने न जोपासता भोवतालच्या हिंदूधर्मीय मित्रांशी मैत्री ठेवून होते. कट्टरपंथी, सनातनी मुसलमानी वातावरण त्यांच्या घरातच नव्हते. उलट अज्जींनी, म्हणजे जमादारांच्या वडिलांनी, सामान्यतः कुणी मुसलमान सहसा करणार नाही अशी एक कृती करून दाखवली होती. मशिदीत ईदची नमाज होती. जमादार आपल्या वडिलांवरोबर तिथे गेले होते. वरेच लोक तिथे जमले होते. पण कोणी पैसेवाला शेठ तिथे यायचा होता म्हणून त्याची वाट पाहात नमाज खोळंबली होती. ते पाहताच नमाज न पढताच अज्जी तिथून निघाले. 'नमाज खुदाके वास्ते पढनेकी क्या पैसेवालेके वास्ते?' हा त्यांचा सवाल होता. त्यांनी तिथे नमाज पढली नाही. पुढे जमादारांचे 'जूज' शिकणे सुरू झाले तेव्हा, ते शिकवणाऱ्या मौलानांनी, जमादारांना शिकवलेला काही भाग एकदम आठवला नाही म्हणून त्यांची हजेरी घेताना वापरलेली भाषा जमादारांना अशिष्ट वाटली. जमादार त्यावद्दल लिहितात, 'त्यांच्या या बोलण्यानं मौलानांवद्दलचा माझा सगळा आदर संपला. मी किती मानत होतो त्यांना! हा माणूस कधी वाईट शब्द तोंडातून काढेल असे वाटतपण नव्हतं. मौलानांबद्दल माझा अपेक्षाभंग झाला...' पुढे त्या मौलानांना टाळून बडी मसजीदमध्ये जूज पढायला जाऊ लागल्यावर ते 'शिकण्यात काहीच नावीन्य वाटेना. अर्थ नव्हता, की लिहिणं नव्हतं. फक्त पाठ झालं की पुढे. त्यामुळे जूज वाचायला जाणं सोडलं' असं जमादार सांगतात. नमाज पढण्यात मात्र त्यांना खरा आनंद वाटे. ('परमेश्वराशी एकतर्फी का होईना, मनातले बोलता येते. हे मला आवडलं.' पृ. ६१)

पुढे मेव्हण्यांच्यामुळे (मिरजेचे बडे भई) जमादारांना मुस्लिम समाजाची विशेष ओळख झाली. प्रत्येक मुस्लिम मोहल्ल्याची जमात असते. मोहल्ल्यातले प्रत्येक घर वर्गणी भरून ह्या जमातीचे सदस्य झालेले असते. नमाज पढवणारा मौलाना, बांगी (नमाजाची बांग देणारा) ह्यांचे पगार, मशिदीचा इतर खर्च हे सर्व सदस्यांच्या वर्गणीतून भागवतात. जमादारांचे कुटुंब आधी ह्या जमातीचे सदस्य नव्हते. ते बडेभईंच्या सांगण्यावरून सदस्य झाले. जमादार बुजरेपणामुळे जमातीच्या कार्यक्रमास जात नसत. पण असे करीत राहिल्यास जमातीबाहेर जावे लागेल ह्याची कल्पना बडेभईंनी दिल्यानंतर ते जाऊ लागले. जमातीतील वरीचशी पोरे शाळेत जात नव्हती. पत्ते खेळणे, पैशाचे डाव मांडणे ह्यांत त्यांचा वेळ जायचा. बायका विड्या वळायच्या, मुली सुईदोरा घेऊन कापडी बटणं तयार करायच्या. जमादार स्वतः गरिबीचा अनुभव घेतच होते; पण अशिक्षितपणा आणि दारिद्र्य ही एकंदर मुस्लिम समाजाची वास्तव स्थिती आहे, हे त्यांना सतत अनुभवाला येत होते. सिनेमांच्या तिकिटांचा काळाबाजार करून चारदोन आणे मिळवणारा, कोल्हापूरच्या पॅलेस थिएटरमध्ये चहा-सोडा विकणारा सिकंदर पटेल, चार आण्यांसाठी प्रसंगी हमाली करणारे स्वतः जमादार, धुणीभांडी करून, आठवडी बाजारात कोंबड्या विकून ओढगस्तीनं निष्क्रिय नवऱ्याचा संसार चालविणारी त्यांची आई असे अनेकजण ह्या समाजाच्या एकंदर हलाखीचेच दर्शन घडवतात.

एकदा पावसाळ्यात ते एका मयतीला गेले असताना त्यांनी कबरीची अवस्था पाहिली. मयतासाठी खणलेल्या खड्ड्यामध्ये पाणी साचलेले, आत सारा चिखल झालेला. चिखलातच प्रेत ठेवले. जमादारांच्या मनात आले, 'ह्यापेक्षा जाळलेलं काय वाईट?' पुढे एका प्रसंगी त्यांनी हिंदूंच्या चितेची अवस्था पाहिली. हे

दिवसही पावसाचेच. चितेची लाकडं ओली, वर सुसाट वारा. लाकडं पेटच घेत नव्हती. ते पाहून जमादारांच्या बरोबर असलेला एकजण म्हणाला, 'काफिरांची हालत देखो! मरनेके बाद सुकून नई, अल्ला बडा है, जिसने हमे मुसलमान बनाया'. हे ऐकताना जमादारांना चिखलाने भरलेल्या खड्ड्यात ठेवलेल्या त्या मुस्लिम मयताच्या प्रेताची आठवण झाली. त्यांना वाटलं, 'चितेत गारठलेलं प्रेत व चिखलात पहूडलेला मुर्दा, दोन्ही सारखंच!' मुसलमान व काफर ह्यांत त्यांना काहीच फरक वाटेना.

मुसलमानांनी आपल्या आचारधर्मात कट्टरपणा ठेवावा अशी शिकवण देणारी व तसा प्रसार करणारी 'तबलीग जमात' ही संघटनाही जमादारांना जवळून पाहायला मिळाली. जमादार ज्या कारखान्यात नोकरीला होते, त्याचे मालक 'बाबा' हे ह्या जमातीचे पुरस्कर्ते. त्यांच्या सांगण्यावरून तबलीगच्या 'इस्तेमा'ला (धार्मिक शिबिराला) जमादार गेले. तिथे त्यांनी प्रचाराची पद्धत पाहिली. त्यात हिंदू पुराणांच्या धर्तीवर कथा सांगून कुटुंबनियोजनाविरुद्ध प्रचार केला जात होता. 'बाथरूममे नंगेसे नहाना जाईज है या नही?' असे प्रश्न आणि शंका मौलानासाहेबांना विचारल्या जात होत्या; आणि 'दिवारे तुम्हारा नंगा बदन देखकर बददुआ देती है इस लिये नंगा नहाना जायज नही है' असे खुलासे मौलानासाहेब देत होते. नमाजासाठी जे शेतकरी ओढून आणण्यात आले होते त्यांची शेतीची कामं खोळंबलेली होती. पहिला पाऊस झालेला असल्यामुळे पेरण्या करणे गरजेचे होते; पण त्यांना 'परलोका'चे भय घालून शेतीचा वेळ नमाजाला देण्यास भाग पाडण्यात येत होते. काफर पुण्यवान झाला तरी थोडे दिवस स्वर्गात काढून शेवटी नरकातच जाणार; पण ज्यांनी इस्लाम 'कबूल केला' त्यांना मात्र स्वर्ग, तिथले दूध, मद्य आणि 'सत्तर सत्तर अप्सरा' प्राप्त होतील, अशी ग्वाही दिली जात होती. तबलीगचे प्रचारक मुस्लिमांना शिकवण देत की 'शिकू नका; डिग्र्या मिळवणे कामाचे नाही; सरकारी नोकरी करू नका, तिथे पाच वेळा नमाज पढता येणार नाही. त्यापेक्षा केळी विकून पोट भरा! ते चांगले'.

अशिक्षितपणा, दारिद्र्य ह्यामुळे कोणताही समाज मागे राहतो आणि आपला मुस्लिम समाजही त्याच कारणांसाठी मागे राहिलेला आहे ह्याची जाणीव जमादारांना स्पष्टपणे झालेली होती. (स्वतः जमादारांचे पदवीपर्यंतचे शिक्षण थांबत थांबत मोठ्या कष्टाने झालेले आहे.) परमेश्वराशी एकतर्फी का होईना, पण बोलण्याची संधी देणारी नमाज जमादारांना आनंददायक वाटत होती, पण नोकरीत ती पाच वेळा पढता येणार नाही म्हणून नोकरी न करता केळी विकावी हा उपदेश त्यांना योग्य वाटत नव्हता. तबलीगच्या प्रचाराचा परिणाम असा झाला की, बाबांच्या कारखान्यात काम करणारे जे हिंदू-मुस्लिम कर्मचारी एकमेकांकडे सणावाराला जेवायला जात होते त्यांनी तसे करू नये असे सांगण्याचा प्रयत्न त्यांच्यातल्या एकाने एका प्रसंगी केला. ('काफिरोंके पूजेका खाना खाने जाना हराम हैं.') मात्र त्याचे कोणी ऐकले नाही. तो सोडून बाकी सर्वजण काशीला जाऊन आलेल्या मिरजकरांनी घातलेल्या मावंद्याला हजर राहिले. तिथे जेवले. माणसामाणसांमधला स्नेहभाव, जिव्हाळा ह्यांच्या आड धर्माचा अभिनिवेश आणि दुराग्रह येऊ नये, सामाजिक संबंध हे निकोप, धर्मनिरपेक्ष असावेत हीच भावना ह्या प्रसंगी व्यक्त झाली. जमादारांना तबलीगचे स्वरूप रुचेना. 'धर्मधुरीण मंडळी अशी अर्धवट असल्यावर अनुयायांचं काय होत असेल?' असा प्रश्न त्यांच्या मनात आला. उलट एखादा माणूस आपल्यापेक्षा अन्य धर्माचा असला तरी त्याला परका मानू नये, प्रसंगी आपली धर्मकृत्येही त्याच्याकडून करून घ्यावीत ही वृत्ती जमादारांच्या शेजारी राहणाऱ्या एका स्त्रीने दाखवली. घरात पुरुष माणूस नाही म्हणून तिने घरातल्या गणपतीची आरती जमादारांना करावयास सांगितली. तिच्या घरातल्या सर्व सणावारांत एरव्हीही जमादारांचे कुटुंबीय सहभागी होत असतच.

जमादारांना तबलीग आणि तिची प्रचारपद्धती मान्य नव्हती, पण आपल्या मोहल्ल्यातल्या जमातीचे आणि धर्माचे काम ते मनःपूर्वक करीत होते. तिथल्या प्रश्नांत लक्ष घालीत होते. जमातीची नमाज त्यांच्या घरापुढील अंगणात होत असे. जमातीचे सदस्य असलेल्या घरांच्या कौटुंबिक प्रश्नांत ते इतरांबरोबर आस्थेने लक्ष घालत. एकदा तर त्यांनी एका लग्नाचे पौरोहित्यही केले. परंतु सामाजिक सुधारणेच्या संदर्भात त्यांनी एक आवाहनात्मक पत्रक काढल्याबरोबर त्यांच्याबद्दल नाराजी व्यक्त होऊ लागली. त्यात त्यांनी कुटुंबनियोजनाचे महत्त्व सांगितले होते; चार-चार लग्ने करण्याच्या विरोधी सूर काढला होता; आणि सामाजिक सुधारणांचे धडे मशिदीतून दिले जावेत असे सुचवले होते. मौलानांचा पगार वाढवावा, अशीही एक सूचना त्यांनी केली होती. त्याला विशेष कारण होते : इस्लामला मूर्तिपूजा मान्य नाही; पण मिळणाऱ्या कमी पगारामुळे मौलाना मुस्लिमांकडून कळत-नकळत होत असलेल्या मूर्तिपूजेला विरोध तर करीत नाहीतच; पण त्या मूर्तिपूजेच्या निमित्ताने मिळणाऱ्या जेवणावर आणि खैरातीवर खूप असतात, हे त्यांना उचित वाटत नसे. उदा., विशाळगडच्या मलिकध्यानबाबांच्या नावाने केल्या जाणाऱ्या 'कंदुरी'च्या (नवस फेडण्यासाठी दिला जाणारा बळी) प्रसंगी मिळणारे भोजन.





पंडित नेहरूंची प्रकृती चिंताजनक असताना त्यांना आराम पडावा म्हणून मुस्लिमांनीही इतरांबरोबर प्रार्थना केली; पण त्यामुळे दिल्लीचे एक प्रमुख मौलाना नाराज झाले. 'काफीर माणसासाठी अशी दुवा करता येत नाही' असा अभिप्राय त्यांनी व्यक्त केला. हे जमादारांनी वर्तमानपत्रात वाचल्यानंतर ते अत्यंत अस्वस्थ झाले. जमादारांची बहीण गोरी ही सतत गोषात राहिल्यामुळे पांढरीफटक पडली. तिचा नवरा तिला मारत असे. हातात तलाकचा कागद देऊन त्याने तिला रात्रभर घराबाहेर उभी केली होती. पुढे त्याने तिला जमादारांच्या घरी आणून ठेवली. दोन वर्षांनंतर त्याने दुसरे लग्न केले; पण तो गोरीसही नांदवायला तयार झाल्यावर गोरीही विनदिक्कत त्याच्यावरोबर जायला निघाली आणि जमादारांच्या आईनेही तिला जायला विरोध केला नाही. या आणि अशासारख्या घटना जमादारांना सतत बेचैन करीत होत्या.

भोवतालच्या राजकीय-सामाजिक परिस्थितीचे जागरूकपणे निरीक्षण करणे, तिला आपल्या परीने प्रामाणिक प्रतिसाद देणे, तत्त्व आणि व्यवहार ह्यांतील विसंगती नेमकेपणाने टिपणे, आपल्या सदसद्विवेकबुद्धीला पटेल तेच करण्याची धडपड करणे ही जमादार ह्यांच्या स्वभावाची खास वैशिष्ट्ये त्यांच्या संपूर्ण आत्मचरित्रात सतत जाणवत राहतात. ह्याच त्यांच्या स्वभावानुसार आखाती देशातील अल् अक्सा ह्या मशिदीच्या जळीत-प्रकरणी हमीद दलवाई ह्यांनी व्यक्त केलेल्या एका प्रतिक्रियेवर जमादारांनी दलवाईंना एक परखड पत्र लिहिले आणि त्या निमित्ताने हमीद दलवाई ह्यांच्याशी त्यांचा परिचय झाला. दलवाईंच्या व्यक्तिमत्त्वाने ते प्रभावित झाले. दलवाईंबरोबर त्यांचा पत्रव्यवहार होत राहिला. बाबांच्या कारखान्यात काम करीत असताना जमादारांना गुदमरल्यासारखे होत होतेच; आता दलवाईंबरोबरचं काम करण्याची त्यांना ओढ लागली. त्यानंतर लवकरच मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाची स्थापना झाली. आणि सय्यदभाई, मुनीर सय्यद, अमीर शेख, ए.जी. शेख, बाबूमियाँ बँडवाले ह्यांच्याबरोबरच मंडळाच्या पहिल्या कार्यकारिणीवर जमादारांची नियुक्ती झाली. पुढे हमीदभाईंनी मंडळाचे पूर्ण वेळचे कार्यकर्ते व्हा, म्हणून जमादारांना सांगितले व त्यांना कारखान्यात मिळणाऱ्या पगाराएवढी रक्कम दरमहा मिळेल अशी व्यवस्था केली. ३१ मे १९७१ रोजी कोल्हापूर येथे मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाच्या शाखेची स्थापना करण्यात आली. मंडळाच्या वतीने व्याख्याने देणे, अभ्यास-शिबिरे आयोजित करणे, समान नागरी कायद्याच्या मागणीसाठी सायकलफेऱ्या काढणे इत्यादी कामे सुरू झाली. कोल्हापुरात 'मुस्लिम सत्यशोधक पत्रिका' हे त्रैमासिक जमादारांनी काढले. तलाकपीडित महिलांच्या प्रश्नांत ते लक्ष घालू लागले. हमीदभाईंबरोबर काम करताना जमादारांसारख्या कार्यकर्त्यांना एक मोठी अडचण यायची. हमीदभाई पूर्णतः नास्तिक होते. कसलाच देवधर्म न मानणाऱ्या माणसाने तो स्वतः ज्या धर्मात जन्मला त्या, किंवा कोणत्याही धर्माच्या लोकांना त्यांच्या धार्मिक चौकटीत परंपरेने घट्ट बसवलेल्या काही गोष्टी सोडायला सांगाव्या तरी कशा, असा प्रश्न जमादारांसारख्या कार्यकर्त्यांना पडत असे. ज्या जोतिबांकडून मंडळाने प्रेरणा घेतली होती त्यांच्या सत्यशोधक धर्माची बाकी सर्व मांडणी पूर्णतः इहवादी वाटावी अशी असली तरी तेसुद्धा नास्तिक नव्हते. ते 'निर्मिक' मानीत होते. हमीदभाई 'गेल्या'नंतर त्यांच्या अखेरच्या इच्छेनुसार त्यांच्या प्रेताचे विद्युद्दाहिनीत दहन करण्यात आले. कोणतेही धार्मिक संस्कार करून घेण्याची इच्छा त्यांनी व्यक्त केलेली नव्हती. हे सर्व समजताच त्यांच्या आप्तांनीही काढता पाय घेतला.

मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाचा एक कार्यकर्ता म्हणून जमादारांना जे अनुभव आले तेही ह्या आत्मचरित्राचा एक महत्त्वाचा भाग ठरतात. हिंदू-मुस्लिमांचे आंतरधर्मीय विवाह, तलाकपीडित स्त्रिया, पुन्हा पुन्हा होणाऱ्या जातीय दंगली आणि 'खास मुस्लिमांचे विद्यापीठ' अशी प्रतिमा असलेले अलिगढ मुस्लिम विद्यापीठ, त्यांसाठी प्रसिद्ध पावलेल्या अलिगढमधली दंग्याच्या काळातील परिस्थिती, कुटुंबनियोजनविषयक कौटुंबिक सर्व्हे ह्यांच्या संदर्भातील त्यांचे अनुभव बोलके आणि अंतर्मुख करणारे आहेत. आंतरधर्मीय विवाहानंतर पतीने वा पत्नीने आपला वैयक्तिक धर्म न बदलता वैवाहिक जीवन जगावे, ही आदर्श भूमिका ठरते. त्याचप्रमाणे तो करताना पुरेसा परिपक्वपणा हवा. रजिया पटेल-श्रीकांत सावंगीकर, रूबिना दलवाई-शरद चव्हाण, हुसेन दलवाई-शमा पंडित ही अशा विवाहांची काही उदाहणे. पण अति उत्साहाच्या भरात एका हिंदू मुलाबरोबर आंतरधर्मीय विवाह करणारी एक मुस्लिम तरुणी त्या मुलाच्या नेभळटपणामुळे आणि पुढची कोणतीही योजना नीट न आखल्यामुळे कशी फसली ह्याची कहाणीही जमादारांनी सांगितलेली आहे. अनेक तलाकपीडित तरुणींनी प्रागतिक विचारांच्या आणि समाजपरिवर्तनाच्या चळवळीत काम करणाऱ्या हिंदू तरुणांशी विवाह केल्याचेही दाखले ह्या आत्मचरित्रात मिळतात. त्यात स्वतः जमादार ह्यांची बहीण मरियम हीसुद्धा आहे. काही तलाकपीडित स्त्रिया जिद्दीने स्वतःच्या पायावर उभ्या राहिल्या. तर काही शरणागत, लाचार होऊन तलाक देणाऱ्या नवऱ्यांची विनवणी करीत राहिल्या. अलिगढ विद्यापीठात मुस्लिम लीगवर आणि इमाम मौलाना बुखारींवर टीका करणारे त्यांना भेटले. शरियत बदलला पाहिजे, मुस्लिमांनी प्रागतिक





विचार स्वीकारले पाहिजेत असेही अनेकजण बोलताना दिसले; पण एक अल्पसंख्याकांचे विद्यापीठ ही अलिगढ विद्यापीठाची प्रतिमा पुसावी असे मात्र त्यांच्यापैकी कोणीही म्हणत नव्हते. ह्यामागे इतिहासाचा एक संदर्भ दिसतो. अलिगढ विद्यापीठाच्या स्थापनेच्या वेळी हिंदूंनी आपली कॉलेजे आग्रा विद्यापीठाला संलग्न करून घेतली; पण अलिगढ विद्यापीठाच्या प्राध्यापकांना आग्रा विद्यापीठाच्या प्राध्यापकांपेक्षा जास्त पगार मिळू लागल्यावर त्यांना आता अलिगढ विद्यापीठाशी संलग्न व्हावयाची बुद्धी झाली. अलिगढ विद्यापीठाला आता ही मंडळी नको आहेत. त्यामुळे एक तेढ आहेच. पण दंग्याच्या काळात अलिगढ मुस्लिम विद्यापीठाच्या 'स्टुडंट्स युनियन'ने मुसलमानांबरोबर हिंदूंनाही मदत केली – त्यांना जेवण दिले; कपडे, भांडी दिली ही गोष्ट आपले लक्ष वेधून घेते. हिंदू आणि मुस्लिम ह्या दोन्ही धर्मांतले जातीयवादी सरकारवर प्रभाव टाकतात. ह्याची डॉ. इरफान हबीब ह्यांच्यासारख्यांना चिंता वाटते, ही बाबही महत्त्वाची आहे. अलिगढ विद्यापीठात ३५ टक्के हिंदू विद्यार्थी आहेत; हिंदू प्राध्यापकांचेही तेच प्रमाण आहे; पण आठ-आठ हजार विद्यार्थी असलेल्या हिंदूंच्या कॉलेजात एकाही मुस्लिम प्राध्यापकाला नेमलेले नाही! दंगे झाल्यावर संचारबंदी करणे वा दंगेखोरांच्या लोंढ्यापासून संरक्षण म्हणून गल्लीच्या तोंडाशी बसवलेले लोखंडी फाटक लावून घेणे ह्यापेक्षा हिंदू-मुसलमानांची मने एक व्हावीत म्हणून प्रयत्न करणे अत्यंत गरजेचे आहे, हे कोणाला फारसे पटत नाही. धर्मातीत शक्ती अत्यंत क्षीण आहेत, कुटुंबनियोजनाचा कौटुंबिक सर्व्हे करीत असताना भिवंडी आणि रानवली येथे मुस्लिम समाजाचे दर्शन जमादारांना खूप जवळून घेता आले. मागावर काम करणारे, झोपड्यांतून राहणारे, क्षयरोगग्रस्त आणि मुलांची लेंढारे बाळगणारे, आणि तरीही 'खुदाकी मेहेरबानीसे छे बच्चे है, और पाँच-छे हो जाएँगे' ही वृत्ती बाळगणारे लोक त्यांनी पाहिले.

कोल्हापुरातील विक्रमनगरात राहात असताना जमादारांनी तेथे जमात स्थापन करण्यात पुढाकार घेतला. त्यांच्या घराच्या अंगणात एक तात्पुरती मशीद उभी केली. पुढे मशिदीला इमारत मिळाली. तिथल्या लोकांशी त्यांचे एक जिव्हाळ्याचे नाते जडले होते. पण जमादार चालवीत असलेल्या 'पुरोगामी मुस्लिम' ह्या मासिकाच्या पहिल्या अंकात हमीद दलवाईंचे विचार छापल्यामुळे आणि तबलीगची तुलना आर्.एस्.एस्.शी केल्यामुळे तेथील मुस्लिमांनी – तिथल्या जमातीने – त्यांच्यावर बहिष्कार टाकला; त्यांच्यावर हल्ला करण्याचा प्रयत्न झाला. विक्रमनगरातच त्यांच्या शेजारी एका भिंतीआड राहणारी त्यांची बहीण महबूबबी ही तबलीगचे काम करू लागली आणि तिने जमादारांशी संबंध तोडले. ती अधिकाधिक कट्टरपंथी होत गेली, बुरखा आवर्जून घालू लागली. स्वतःच्या हुशार मुलीचे शिक्षण तिने धड दहावी-पर्यंतही होऊ दिले नाही; एकुलत्या एक मुलग्याला मौलाना होण्याचे शिक्षण घ्यायला तिने आजऱ्याला पाठवले. 'इतकी एखाद्या व्यक्तीची मानसिकता कशी बदलते?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर मुस्मिम समाजात खोलवर घुसल्याशिवाय मिळणार नाही. प्रागतिक विचारांच्या प्रसाराला कोणतीही मशीद कधी उपलब्ध होणार नाही; ज्यांच्या भल्यासाठी आपण काम करतो ते आपल्याला शत्रू मानतात, ही विलक्षण कोंडी जमादारांना जाणवत राहिली.

सर्वसामान्य मुसलमानांचे दारिद्र्य, शिक्षणाचा अभाव, त्यांच्यातली अलगतेची भावना, तरुण मुली तलाक मिळून घरी आल्यानंतर त्यांच्या कुटुंबियांना होणारे दुःख हे सर्व कोणत्या वास्तवात घट्ट रुतून बसले आहे ह्याचे पुरेसे भान जमादारांच्या आत्मचरित्रातून मिळते. आणि जमादार हे सर्व आपल्याला अत्यंत संयमाने सांगतात; त्यांच्या निवेदनात ते फारसे भावनात्मकतेच्या आहारी गेलेले दिसत नाहीत. स्वतः काय केले हे सांगताना मोठेपणा मिरवण्याची वृत्ती त्यांनी दाखवलेली नाही. कष्ट घेऊन केलेल्या कामाबद्दल कृतकृत्यतेची जाणीव मात्र ते काही ठिकाणी नम्रपणे व्यक्त करतात. खरे तर अशा वेळी त्यांची भाषा जवळपास एखाद्या वृत्तांताची – रिपोर्टाजची असते. मग विषय तलाकपीडित महिलांच्या मुलांसाठी त्यांनी उभ्या केलेल्या वसतिगृहाचा असो, नाहीतर शहाबानो केसमध्ये मिळालेल्या न्यायालयीन निर्णयाच्या समर्थनासाठी त्यांनी आयोजित केलेल्या तलाक मुक्तिमोर्चाचा असो. मुक्तिमोर्चात आलेल्या काही अनुभवांबाबत बोलताना किंवा तलाक मुक्तिमोर्चाचा अखेरचा टप्पा म्हणून पंतप्रधानांना निवेदन देण्यासाठी दिल्लीत गेल्यावर तिथे घेतलेल्या काही मान्यवरांच्या भेटींसंबंधी लिहिताना मात्र त्यांच्या शब्दात काहीसा उद्वेग दिसून येतो. असेच आणखी काही मोजकेच प्रसंग त्या आत्मचरित्रात आहेत.

साधी सरळ शैली हे ह्या आत्मचरित्राचे एक वैशिष्ट्य आहे. पण ह्याच साध्यासुध्या शैलीत जमादारांनी रंगवलेले काही प्रसंग आणि व्यक्तिचित्रे – उदा., 'अज्जी' ह्या त्यांच्या वडिलांचे आणि त्यांच्या सोशिक, कष्टाळू आईचे व्यक्तिचित्र, अज्जींचा तऱ्हेवाईक स्वभाव, त्याला साजेसा त्यांचा जीवनक्रम, त्यांची निष्क्रियता, त्यांचे यातनामय मरण ह्यांचे जमादारांनी केलेले वर्णन मनाला भिडणारे आहे. त्यांच्या आईचे आयुष्य हे एका दुर्दैवी मुस्लिम स्त्रीचे आयुष्य आहे. वयाच्या विसाव्या वर्षी तीन मुलांना जन्म देऊन विधवा झालेल्या त्या स्त्रीला घरच्या बडेजावापायी

इस्लामला मंजूर असलेला पुनर्विवाह करता आला नाही आणि पुढे तिच्याकडून नको ती चूक घडली. लग्नाआधी गरोदर राहिलेल्या ह्या स्त्रीशी पन्नाशी उलटलेल्या अज्जींनी विवाह केला. शरीराने आणि मनाने ती अतृप्त राहिली. अशा परिस्थितीत अंडी विकत घेण्यासाठी घरी एकजण येऊ लागला. त्याचे वारंवार येणे जमादारांना फार खटकत होते. त्यावरून आईचे आणि त्यांचे एकदा भांडणही झाले होते. पण हे सर्व मोकळेपणाने लिहिताना जमादार त्यांच्या आईबद्दल कुठेही कटुता दाखवत नाहीत. विलक्षण सूचकता आणि समजूतदारपणा दाखवतात. हमीद दलवाई ह्यांचे त्यांनी घडवलेले ओझरते दर्शनही दलवाईंच्या मनस्वी, त्यागी आणि लढाऊ व्यक्तिमत्त्वाची चुणूक दाखवून जाते. प्रा. मुमताज रहिमतपुरे ह्या मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाच्या कार्यकर्त्या. त्यांच्या अपघाती निधनानंतर मुस्लिम दफनभूमीत त्यांच्या दफनाला प्रतिबंध करण्याचा प्रयत्न झाला. तो प्रसंगही जमादारांनी जिवंतपणे उभा केला आहे.

जमादारांची पत्नी आयेशा ही त्यांच्या सर्व उपक्रमांत मनःपूर्वक सहभागी झालेली दिसते. सतत कष्ट करणाऱ्या आयेशाची सारी हौसमौज त्यांच्याशी संसार करताना राहून गेली. हे जमादार आवर्जून लिहितात. पण एका प्रसंगावरचे त्यांचे भाष्य कळत नाही. त्यांची बहीण मरियम आणि आयेशा अनेकदा भांडत. अशाच एका भांडणाने वैतागलेली आयेशा आपल्या मुलाला – समीरला – घेऊन घराबाहेर पडली. गल्लीच्या एका कोपऱ्यात उभी राहिली. हा तो प्रसंग. 'ह्या घटनेने माझ्या सगळ्या स्वप्नांचा चक्काचूर झाला... मग स्वप्न भंगण्याची सवय झाली.' असे जमादार ह्या प्रसंगाबाबत लिहून जातात. हेही ठीक आहे; पण 'मुस्लिम समाजात तलाक इतके का होतात याची कारणं मला अनुभवायला मिळाली' असे ते का लिहितात, हे कळत नाही. नणंद-भावजयीच्या भांडणांचे प्रसंग केवळ मुस्लिम समाजातल्या कुटुंबांत घडतात असे नाही; अन्य समाजांतील कुटुंबांतही जेव्हा ते घडतात तेव्हा ते घटस्फोटापर्यंत जातात असेही नाही. मग मुस्लिम समाजात मोठ्या प्रमाणावर घडणारे तलाक आणि मरियम-आयेशा ह्यांच्यातील भांडणातून निर्माण झालेला प्रसंग ह्यांची सांगड त्यांनी कशासाठी घातली?

मुस्लिम समाजाच्या परिवर्तनाच्या चळवळीतील आपण एक कार्यकर्ते कसे झालो, हे जमादारांनी निरनिराळ्या घटनांच्या अंगांनी सांगितले असले तरी त्यांच्या आयुष्याची सुरुवात पाहिल्यावर त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाने पुढे घेतलेला आकार अकल्पित आणि विलक्षण वाटू लागतो; माणसे कुठून कुठे जातात ह्याचे गूढही मनाचा पडदा सतत हालवीत राहते.

मुस्लिम सत्यशोधक मंडळाला अजून बराच रस्ता चालून जावयाचा असला तरी त्या मंडळाच्या निष्ठावंत कार्यकर्त्यांच्या अथक परिश्रमामुळे त्या मंडळाने आजवर केलेले काम लक्षणीय ठरले आहे. कोल्हापुरात मंडळाने भरविलेल्या 'ऑल इंडिया प्रोग्रेसिव्ह मुस्लिम कॉन्फरन्स'च्या जमादारांनी दिलेल्या वृत्तांतातूनही हे दिसून येते.

ह्या चळवळीतील अन्य कार्यकर्त्यांनीही आपले अनुभव पुस्तकरूपाने मांडल्यास ती पुस्तके ह्या चळवळीच्या इतिहासातले महत्त्वाचे दस्तऐवज ठरतील ह्यात शंका नाही.

अ.र. कुलकर्णी



खेळिया : एस्.डी. इनामदार; प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, १९९३. रु. ६०.

'खेळिया' हा एस्.डी. इनामदार यांचा तिसरा कथासंग्रह. त्यापूर्वीचे कथासंग्रह 'अरण्यरुदन' आणि 'रंगसावल्या'. त्यांपैकी 'अरण्यरुदन' प्रकाशित करताना आपल्या कथांना न्याय मिळेल की नाही ही शंका लेखकाच्या मनात होती. आपल्या कथेचा आशय जर वाचकांना कळला नाही, त्यातल्या तंत्राचं मर्म समजलं नाही, तर आपल्या कथा म्हणजे अरण्यरुदन ठरेल अशी लेखकाची भावना होती. पण छोटा का होईना एक वाचकवर्ग इनामदारांना मिळाला. नवीन प्रकारची कथा लिहिणारा एक प्रयोगशील लेखक म्हणून समीक्षकांनी त्यांचं कौतुक केलं. 'रंगसावल्यां'ना तर महाराष्ट्र शासनाचं साहित्य पारितोषिक मिळालं आणि *महाराष्ट्र टाईम्स*नं निवडलेल्या दशकातल्या पुस्तकांत त्याची निवड होऊन त्याचा उचित गौरवच झाला. ह्या पार्श्वभूमीवर प्रकाशित झालेल्या 'खेळिया'बद्दल इनामदारांच्या वाचकवर्गात उत्सुकतापूर्ण अपेक्षा आणि कुतूहल असावं हे स्वाभाविक आहे.

[नागपूर येथे 'माग्रस' या ग्रंथप्रेमी मंडळींच्या चर्चेत वाचलेला निबंध.]

अनुक्रमणिका

या संग्रहात पाच दीर्घकथा आहेत : 'खेळिया', 'अवशेष', 'द्वंद्व', 'धटिंगण' आणि 'गोष्ट खुद्द लेखकाची'. म्हटलं तर या सगळ्या कथा वेगवेगळ्या पार्श्वभूमीवरच्या, वेगवेगळ्या प्रकृतीच्या, प्रवृत्तीच्या माणसांच्या आणि वेगवेगळ्या तपशीलानं भरलेल्या; आणि तरीही कथेचं रचनातंत्र, त्यातून प्रगटणारा दृष्टिकोन आणि आशयाची काही अंगं सर्व कथांमध्ये सारखी असल्यामुळे या कथांमध्ये एक समानताही दिसते.

या सर्व कथांमध्ये चित्रकलेतल्या 'कोलाज' या रचनातंत्राचा कमीअधिक वापर केलेला आहे. या रचनाप्रकारात चित्रकार चित्र रंगवताना चित्रपृष्ठावर (कॅनव्हास) विविध वस्तू प्रत्यक्ष चिकटवतो. उदा., कागद, कापडाचे तुकडे, वृत्तपत्रांतली कात्रणे, तिकिटे, छायाचित्रे इत्यादी. या वस्तू मग मुखपृष्ठाशी अगदी एकजीव केल्या जातात आणि त्यांतून विविध सौंदर्यपूर्ण, एकात्म, सुसंवादी आकृतिबंध साधले जातात. ह्या पद्धतीमुळे प्रत्यक्ष वास्तव आणि वास्तवाभास यांच्या परस्परांवर होणाऱ्या आंतरक्रियांचा एक मनोहारी खेळ प्रत्ययपूर्ण करता येतो. साहित्यातही वास्तव आणि वास्तवाभास ह्यांचा सुसंवादी मेळ साधून एकात्म सौंदर्यपूर्ण आकृतिबंध निर्माण करायचा असल्यामुळे ही पद्धत आपल्याला उपयुक्त ठरेल असे इनामदारांना वाटते. म्हणून या पद्धतीचा वापर त्यांनी आपल्या आधीच्या कथासंग्रहातल्या कथांप्रमाणेच 'खेळिया'तल्या कथांमध्येही केला आहे.

कोलाज तंत्राच्या साह्याने इनामदार मूळ आशयसूत्राचा एकाच अंगानं विकास करण्याऐवजी अनेक दिशा-परिमाणांनी, अनेक कोनांनी वेगवेगळ्या स्तरांवर विकास करतात. ते कसे हे समजून घेण्यासाठी 'धटिंगण' ही कथा घेऊया. अव्हेरले जाण्याची व्यथा हे या कथेचे आशयसूत्र आहे. ते गोष्टीच्या रूपात सांगायचे तर एक अवमानित प्राध्यापक आपल्या अत्यंत लाडक्या कुत्र्याची अत्यंत निर्घृणपणे हत्या करतो असे स्थूल स्वरूपात सांगता येईल. या प्राध्यापकाचा अवमान आणि अव्हेर त्याच्या बालपणापासून सर्व स्तरांवर होताना लेखकाने दाखवला आहे. पहिल्यांदा आईवडील आणि भावंडे, त्यानंतर समवयस्क विद्यार्थी, शिक्षक इत्यादी, नोकरी करायला लागल्यानंतर गावकरी, सहकारी आणि विद्यार्थी, लग्न झाल्यानंतर पत्नी आणि शेवटी मोठ्या कोडाकौतुकानं वाढवलेला कुत्रा हे सगळे त्या प्राध्यापकाचा अव्हेर करतात. तो दाखवणे शक्य व्हावे म्हणून त्याची कौटुंबिक पार्श्वभूमी, गावकऱ्यांनी, सहकारी प्राध्यापकांनी आणि विद्यार्थ्यांनी त्याचा केलेला उपहास, महाविद्यालयीन वातावरण, त्याचे आणि त्याच्या पत्नीचे संबंध, त्याचे श्वानसंगोपन, त्याने कुत्र्यावर लिहिलेले पुस्तक अशा अनेक गोष्टींचे तपशील या कथेत येतात. खरे म्हणजे परस्परांशी संबंध नसलेले विविध तपशीलयुक्त माहितीचे तुकडे जोडतच कथेचा हा आकृतिबंध सिद्ध होतो. साहजिकच ही कथा अनेक परिमाणांनी सिद्ध होते आणि एकात्म परिणाम साधणं हा जो कथेचा विशेष सांगितला जातो तो तपासून बघावा, अशी स्थिती उत्पन्न होते.

कोलाज तंत्राचा असा वापर आपल्याला 'खेळिया'तल्या सर्व कथांमध्ये कमीअधिक प्रमाणात झालेला दिसतो. याच तंत्रामुळे कथेचा विस्तार वाढून त्या दीर्घकथा झाल्या आहेत, हेही लक्षात येते.

लेखकाच्या दृष्टिकोनाचाही प्रभाव सर्व कथांमध्ये जाणवतो. सबंध लेखन अस्तित्ववादी दृष्टिकोन स्वीकारून झालेले आहे. आयुष्य सुसंबद्ध, नियोजनबद्ध नाही. मनुष्याला इच्छा असो वा नसो निर्णय घ्यावे लागतात; या निर्णयांचे परिणाम स्वीकारावे लागतात; आणि या सगळ्यातून येणाऱ्या एकलेपणातून, तुटलेपणातून त्याची सुटका नसते हे या दृष्टिकोनाचे सार. काही उदाहरणं बघू. 'खेळिया'तला एंटरटेनर भिसे एका कोल्हाट्याचा मुलगा. स्वतःच्या मेहनतीनं, जिद्दीनं संस्कृतचा विद्वान, विद्यार्थिप्रिय प्राध्यापक होतो. देशमुख या सहकारी प्राध्यापकाशी, त्याच्या पत्नीशी मैत्री करतो. पुढे राजीनामा देतो आणि पुन्हा आपल्या मूळच्या – लोकांचे मनोरंजन करण्याच्या – धंद्याकडे परत जातो. हे सगळे निर्णय त्याचेच. त्याचे परिणाम भोगणाराही तोच. देशमुखांचेही असेच. त्यांना प्राचार्य व्हायचे असते. भिसे त्यांचा प्रतिस्पर्धी. म्हणून त्याचा काटा काढण्यासाठी बायकोचा – विजयाचा – उपयोग करायचा निर्णय ते घेतात. "शेवटी महत्त्वाकांक्षेचा अश्वमेध जिंकायचा तर त्या घोड्याबरोबर पतिव्रतेने एक रात्र काढलीच पाहिजे. तो यज्ञाच्या धर्मविधीचाच एक भाग होता. देशमुखांनी आयुष्यात यशस्वी व्हायचे तर विजयाने दिव्य केलेच पाहिजे", अशी त्यांची भूमिका. त्याचे परिणाम त्यांनाही भोगावेच लागतात. प्राचार्यपद त्यांना मिळते खरे; पण बायको स्वैराचारी होऊन परपुरुषाचा हात धरून घर सोडून निघून जाते; अफरातफरीचा आरोप ठेवून त्यांना प्राचार्यपदावरून काढण्याचा घाट घातला जातो; संस्थेच्या अडाणी, उर्मट अध्यक्षासमोर लाळघोटेपणा करावा लागतो. खरा चेहरा घेऊन खुल्या मनाने वावरता येत नाही. सतत मुखवटे चढवावे लागतात. आणि एकदा मुखवट्यांची सवय लागली, की खऱ्या चेहऱ्याने जगणे शक्य होत नाही, अशी त्यांची स्थिती होते. ज्याला लौकिकार्थानं बहुरूपी किंवा खेळिया म्हणता येईल ते होण्याचा निर्णय भिसेनं जाणीवपूर्वक, विचारपूर्वक घेतला; तर देशमुखांना त्यांनी प्राचार्य होण्याचा निर्णय घेतल्यामुळे खेळियासारखं जगणं प्राप्त झालं.

आणि भिसेला तरी खरोखर काय मिळालं? लौकिक, प्रतिष्ठा, कलेतलं सर्वोच्च स्थान त्याला मिळालं हे खरं. तसंच, जिथून अपमानित होऊन जावं लागलं तिथं इतमामानं येण्याची त्याची महत्त्वाकांक्षा सफल झाली; आणि देशमुखांवर सूड घेतल्याचं समाधानही त्याला मिळालं. पण त्याचबरोबर ज्ञानार्जन आणि ज्ञानदान यांत मनापासून रस असूनही त्या क्षेत्रापासून कायमचं दूर राहण्याची शिक्षाही त्याला कायमची स्वीकारावी लागली.

आपल्या निर्णयाच्या परिणामांची जबाबदारी स्वीकारणे 'अवशेष'मधल्या बाप्पा, वारणाकाकू आणि साने या पात्रांना जसे भाग आहे तसे ते 'द्वंद्व'मधल्या चंदू पाटलाला आणि त्याच्या मित्राला – दिवेकरलाही – भाग आहे. माणसाच्या वाट्याला अटळपणे आलेले निर्णयस्वातंत्र्य आणि त्याच्या परिणामांना एकट्यानं सामोरं जाण्याची स्थिती ही या कथांमधला समान धागा.

आणखी एक सूत्र या सर्व कथांमध्ये समान दिसते आणि ते आहे मृत्यू आणि संभोग – डेथ अँड सेक्स – यांमधल्या संबंधाचं. या संबंधाचं रूप सगळीकडे सारखं मात्र नाही.

'गोष्ट खुद्द लेखकाची' मध्ये मायाळू आजीच्या मृत्युस्पर्शातून – थंडगार, गिळगिळीत मृत्युस्पर्शाच्या मगरमिठीतून – सुटण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे स्त्रीदेहाचा मांसल, उत्कट, जिवंत स्पर्श असं वाटून लेखक आपल्या शोकविव्हल बायकोशी जबरी संभोग घेतो. "त्यावेळेस भावना सुखाची नव्हती; उसळून फुटू पाहणाऱ्या हंबरड्याचाच त्याच्या लेखी तो आर्त उद्‍गार होता," असं तो सांगतो. या ठिकाणी मृत्यू आणि संभोग यांमधला संबंध स्पर्श आणि दुःखाभिव्यक्ती यांशी निगडीत आहे.

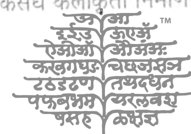
'अवशेष'मध्ये संभोग हे जीवनसातत्याचे आणि मृत्यूनंतरही टिकून राहण्याचे एक साधन असल्याचे लेखक सूचित करतो. निपुत्रिक बाप्पांची मनःस्थिती चित्रित करताना लेखक लिहितो : "अलीकडे बाप्पांना आपला मरणकाळ समीप आल्याची जाणीव होत असावी. ते फार उदास असत; बेचैन असत. त्यांनी कितीही म्हटले तरी हे जग इतक्या लवकर सोडून जाण्याची त्यांच्या मनाची तयारी होत नसावी. शिवाय आपल्या माघारी आपले काय शिल्लक उरेल हे शल्य त्यांच्या मनाला बोचत असावे. मुलगा असता तर आपल्या माघारी आपले नाव राहिले असते. आता तेही नाही. आपण हे जग सोडून गेलो तरी कोणत्या ना कोणत्या रूपात का होईना, पण मरणोत्तर या जगात राहिले पाहिजे अशी तीव्र आस त्यांच्या मनाला लागली होती." याच कारणासाठी वारणाकाकूंनाही मूल हवे असावे. ते झाले नाही म्हणून त्यांचा त्रागा चाललेला असतो : "नवरा म्हणून कसला हणगोबा बांधून घेतला गळ्यात – हा नुसता बैलोबा! पंढ बैलोबा! आयुष्यात एक पोर ओटीत घालता आलं नाही." मृत्यूची अटळता, आणि मृत्यूवर कुरघोडी करण्यासाठी जीवनसातत्य – वंशसातत्य आणि त्यासाठी संभोग असा हा संबंध लेखकाने या कथेत दाखवला आहे.

'धटिंगण', 'द्वंद्व' आणि 'खेळिया' या तिन्ही कथांमध्ये लैंगिक संबंधामधला स्वीकार-अव्हेर आणि निष्ठा या पैलूंकडे लेखकाने लक्ष वेधले आहे. 'धटिंगण'मधला प्राध्यापक महिपत पत्नी त्याला अव्हेरून दुसऱ्याबरोबर निघून गेली म्हणून दुखावलेला आहे. मनाला विरंगुळा म्हणून तो एक कुत्र्याचं पिलू पाळतो. अतिशय मायेनं त्याला वाढवतो. पिलाकडून त्याला प्रेमाची आणि निष्ठेची अपेक्षा असते. परंतु वयात आलेला त्याचा कुत्रा एका कुत्रीकडे ओढला जातो. महिपत त्याला बांधून ठेवतो म्हणून चवताळून तो त्याला चावा घेतो. महिपतला कुत्र्यानं पत्नीप्रमाणेच आपल्यावरची निष्ठा सोडली, आपला अव्हेर केला असं वाटतं. तो प्राणापलीकडे प्रिय असलेल्या कुत्र्याची हत्या करतो. लैंगिक संबंधात निष्ठेचा अभाव असेल, जोडीदाराचा अव्हेर केला असेल तर त्याची परिणती मृत्यूत होऊ शकते हे या कथेत दाखवले आहे. तर 'द्वंद्व' आणि 'खेळिया' या कथांमध्ये निष्ठेचा अभाव जोडीदाराच्या आयुष्याची वाताहत करायला कसा कारणीभूत ठरतो हे दाखवलं आहे. या कथांमध्ये जोडीदाराचा मृत्यू शरीराचा अंत या अर्थी होत नाही; तर ज्यामुळे माणसाच्या अस्तित्वाला अर्थ प्राप्त झालेला असतो, त्याची स्वतःची अशी एक ओळख किंवा अस्मिता निर्माण होते, तिचा अंत होणे, या अर्थी होतो. हे 'खेळिया'तल्या देशमुखांच्या बाबतीत घडते, भिसेच्या बाबतीत घडते आणि 'द्वंद्व'मधल्या चंदू पाटलाच्या बाबतीतही घडते.

अस्तित्ववादात अर्थपूर्ण जीवन जगणं याइतकंच मरण हेही फार महत्त्वाचं सत्य मानलं गेलं आहे. त्यासंबंधीचं चित्रण या कथांमध्ये सेक्सशी किंवा संभोगाशी त्याचा विविध रीतीनं मेळ घालून लेखकानं केलं आहे.

कोलाज तंत्र, अस्तित्ववादी दृष्टिकोन आणि मानवी मनातल्या विचार-विकारांच्या दर्शनाबरोबरच मृत्यू आणि संभोग या मानवी जीवनातल्या दोन सत्यांच्या परस्परसंबंधांचे चित्रण ही 'खेळिया'तल्या कथांची प्रमुख वैशिष्ट्ये म्हणून सांगता येतील.

या कथा वाचकाला अंतर्मुख करतात; विचार करायला लावतात आणि गोंधळातही टाकतात. लेखकाच्या औपरोधिक शैलीमुळे लेखकाला नक्की काय सुचवायचे आहे याबाबतचा तो गोंधळ असतो. तार्किक विसंगतीही अनेक ठिकाणी जाणवते. तुकड्यातुकड्यांतून सलग एकसंध कलाकृती निर्माण करण्याच्या





तंत्रात वेगळेपणा असला, तरी एकात्म परिणाम साधला न जाण्याची आणि मुख्य आशयसूत्राबद्दल संदेह निर्माण होण्याची शक्यता असते. तसे या कथांमध्येही काही वेळेस होतेच. शिवाय, हे तुकडे जोडण्यात कधीकधी वास्तव हरवते. उदा., भिसे-विजया संभोगाचे तपशीलवार वर्णन असलेला तुकडा भिसेच्या तंद्रीत आला असता किंवा त्रयस्थ निवेदनात आला असता, तर ते वास्तवाला धरून झाले असते. पण तो देशमुखांच्या विचारांच्या साखळीत येतो. 'इकडे प्राचार्य देशमुख पुन्हा तंद्री हरवून गेले' या वाक्याने सुरुवात करून कथेतला हा प्रसंग लेखक वर्णन करतो. त्यामुळे त्यातली वास्तवता तर नाहीशी होतेच पण संभोग-वर्णनातले सगळे तपशील उपरे वाटतात; आणि सवंग लोकप्रियता मिळविण्याच्या प्रयत्नात लेखक आहे की काय अशी शंका उत्पन्न होऊ लागते.

या कथांच्या संदर्भात आणखी एका बाबतीत माझी तक्रार आहे. अस्तित्ववादी जीवनदृष्टी चित्रित करताना स्त्रीकडे शरीरसुखाला हपापलेली मादी म्हणून किंवा मुलांना जन्म देणारी माता म्हणूनच बघायला हवं का? तिला त्यावेगळं काही अस्तित्व आहे की नाही? इनामदारांच्या या कथांत स्त्रीचं अत्यंत ढोबळ आणि सांकेतिक चित्र दिसतं अशी माझी तक्रार आहे.

वीणा मुळे

भारतीय संविधान व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : नरेंद्र चपळगावकर; श्रीविद्या, पुणे, १९९१ (द्वितियावृत्ती). ८+१०२. रु. ७५.

भारतीय संविधानाच्या निर्मितीमध्ये डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे योगदान महत्त्वाचे होते. स्वतंत्र भारताच्या सामाजिक आणि राजकीय वाटचालीला योग्य अशी दिशा देण्याचे काम या संविधानाने केले आहे. मुंबई उच्च न्यायालयाचे एक न्यायाधीश आणि मराठवाड्यातील पुरोगामी चळवळीतील एक कार्यकर्ते न्यायमूर्ती नरेंद्र चपळगावकर यांनी भारतीय संविधान व डॉ. आंबेडकर यांच्यातील अनुबंध स्पष्ट करणारे पुस्तक लिहून एक प्रकारे स्वागतार्ह गोष्ट केली आहे कारण भारतीय संविधानाची पार्श्वभूमी आणि संविधानाची निर्मिती याबद्दल माहिती देणारी पुस्तके मराठीत फारशी नाहीत.

चपळगावकरांनी आपले पुस्तक नऊ छोटखानी प्रकरणांत विभागले आहे आणि या प्रकरणांतून त्यांनी संविधान निर्मितीच्या वेगवेगळ्या बाबींची चर्चा केली आहे. पहिल्या प्रकरणात त्यांनी संविधानिक विकासाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी इ.स. १८५७ पासून वर्णन केली आहे. त्यांच्या मते १८९५ साली भारतीय संविधान विधेयक नावाचे विधेयक ब्रिटिशसंसदेत मांडण्यात आले होते. या विधेयकात संघराज्य शासनप्रणाली, प्रौढ मताधिकार, नागरी स्वातंत्र्य, न्यायालयाचे स्वातंत्र्य, अर्थसंकलपास विधिमंडळाने मंजुरी देणे इत्यादि बाबी समाविष्ट करण्यात आल्या होत्या. नंतर भारतीय स्वातंत्र्याची चळवळ वाढत गेली. त्यातूनच मग वेगवेगळ्या राजकीय सुधारणा आणि लखनौ करारासारखे करार पुढे आले. चपळगावकर असे लिहितात की, १९३२ च्या जातीय निवाड्यात दलितांना विभक्त मतदारसंघ देण्यात आले आणि मराठ्यांना सात जागा देण्यात आल्या. पण मराठ्यांना सात जागा माँटेग्यू-चेम्सफर्ड कराराप्रमाणेच मिळाल्या होत्या. दुसऱ्या प्रकरणात त्यांनी १९३५ च्या भारत सरकार कायद्याची समीक्षा केली आहे. ते डॉ. आंबेडकरांच्या मतास उदधृत करून सांगतात की, १९३५ चा कायदा व भारतीय संविधान यांतील साम्य हे राज्यकारभाराच्या तपशिलाच्या तरतुदीचे साम्य आहे. त्यांच्यामते १९१९ च्या कायद्याने अनेक बाबतीत पुढचे पाऊल टाकलेले होते. १९४७ च्या सर्व घटनांचा त्यांनी परामर्श घेतला आहे.

तिसऱ्या प्रकरणात भारतीय संविधान सभेच्या निर्मितीची सविस्तर माहिती चपळगावकरांनी दिली आहे. डॉ. आंबेडकर संविधानसभेचे सभासद झाले. त्यांनी आपल्या एका भाषणात सांगितले की, जे सार्वभौम अधिकार आपण ग्रहण केले आहेत. त्यांचा शहाणपणाने उपयोग करूया कारण देशातील सर्व घटकांना बरोबर घेवून जाण्याचा तोच एक मार्ग आहे. संविधान निर्मितीचे काम सुरू झाले. घटनासल्लागार श्री. बी.एन. राव यांनी संविधानाचा एक कच्चा मसुदा तयार केला. या मसुद्याचा विचार करण्यासाठी डॉ. आंबेडकर यांच्या नेतृत्त्वाखाली मसुदा समिती नेमण्यात आली. या मसुद्याची कलमवार छाननी करून समितीने हा मसुदा पुनः तयार केला.

चौथ्या प्रकरणात चपळगावकरांनी घटनेतील मूलभूत अधिकारांची सविस्तर चर्चा केली असून त्यात बाबासाहेबांनी केलेल्या योगदानाची नोंद केली आहे. राखीव जागांचे तत्त्व बाबासाहेबांना मान्य होते पण त्याचा उपयोग काटेकोरपणे व्हावा

असे त्यांचे मत होते. पण लोकसंख्येच्या प्रमाणात मागास जातींना राखीव जागा दिल्या तर समानसंधीचे जे तत्त्व आहे तेच हद्दपार होईल. या बाबत ते म्हणाले, 'जर ७० टक्के जागा राखीव झाल्या व फक्त ३० टक्के जागा विनराखीव व गुणवत्तेनुसार भरण्यासाठी शिल्लक राहिल्या तर समानसंधीचे तत्त्व अंमलात आणले असे होईल कां?' म्हणून बाबासाहेबांच्या मते मागास-वर्गीयांसाठी ठेवावयाच्या राखीव जागा एकूण जागांच्या संदर्भात अल्पसंख्य असल्या पाहिजेत. संविधान निर्मिती करीत असताना देशाच्या एकात्मतेवर आणि लोकशाहीवर त्यांनी भर दिला. स्वातंत्र्य, समता व बंधुता या तत्त्वत्रयींवर आधारलेली सामाजिक लोकशाही निर्माण करावी असे त्यांचे मत होते. चपळगावकरांच्या मते भारतीय समाजाच्या संदर्भात विचार करावयाचा तर माणूस म्हणून सन्मानपूर्वक जगण्याचा प्रत्येक भारतीयांस अधिकार आहे ही संकल्पना जनमानसात रुजविण्यात बाबासाहेबांनी मोठे काम केले. भारतीय प्रबोधनाच्या व समतेच्या चळवळींनी ज्या हक्कांची जाणीव निर्माण केली त्या हक्कांना संविधानाने तिसऱ्या भागात उद्‌घोषित केले.

व्यक्तींनी आपले अधिकार योग्य प्रकारे उपभोगावयाचे असतील तर त्यासाठी कशाप्रकारची सामाजिक आणि आर्थिक रचना हवी यांचा निर्देश भारतीय संविधानातील मार्गदर्शक तत्त्वे करतात. भारतात कोणत्याही पक्षाचे राज्य आले तरी सरकारची दिशा ही मार्गदर्शक तत्त्वेच निश्चित करतील. येणाऱ्या सरकारांना हे निर्देश आहेत म्हणून यांना मार्गदर्शक संबोधिणे आवश्यक आहे असे बाबासाहेबांचे मत होते. यावेळी समान नागरी कायदा असावा असा आग्रह के.एम्. मुंशी यांनी धरला. बाबासाहेबांना सर्व समाजाच्या प्रगतीसाठी समान नागरी कायदा हवा होता. फक्त हा कायदा करीत असताना मुसलमानांसारख्या गटांना विश्वासात घेवूनच तो करावा असे त्यांचे मत होते. मार्गदर्शक तत्त्वांच्या उद्दिष्टांचे स्वरूप स्पष्ट करतांना ते म्हणाले, "राजकीय लोकशाही ही केवळ काही लोकांना सत्तेचा उपभोग घेण्यात यावा यासाठी नसते तर आर्थिक लोकशाही समाजात प्रस्थापित व्हावी यासाठी या प्रक्रियेचा साधन म्हणून वापर करायचा आहे. सत्तेवर येणाऱ्या सरकारांच्यासाठी आर्थिक रचनेचे एक आदर्श चित्र राज्याच्या मार्गदर्शक तत्त्वाच्या प्रकरणात आपण रेखाटत आहो. मात्र हे साध्य कसे गाठावयाचे यासंबंधीचे मार्ग भिन्न भिन्न असू शकतात. त्यामुळे वेगवेगळ्या मतप्रणालीचे लोक सत्तेवर आले तरी त्यांना आपल्या पद्धतीनुसार या आदर्शाकडे जाता यावे यासाठी सर्व तरतुदी लवचिक ठेवण्यात आल्या आहेत.

सहाव्या प्रकरणात भारतातील संसदीय व्यवस्था व संविधानातील तरतुदी यावाबत चर्चा करण्यात आली आहे. संसदेच्या रचनेत विभक्त मतदारसंघ असावेत ही मागणी बाबासाहेबांनी व मुस्लीम प्रतिनिधींनी सोडली. बाबासाहेबांनी प्रमाणशीर मतदानपद्धतीस विरोध केला कारण त्यांच्या मते यामुळे अलगपणाची भावना वाढेल व देशात अस्थिरता निर्माण होईल. संविधानात भारतीय राज्याचा गाव हा घटक न धरता व्यक्ती हा घटक धरण्यात आला. बाबासाहेबांना ग्राम हा घटक अमान्य होता. भारतीय संविधान संघराज्यात्मक आहे आणि त्यात केंद्र व राज्य यांच्यातील अधिकारांची योग्य अशी वाटणी झाली पाहिजे. त्यासाठी घटना ही लिखित घटना असावी लागते. भारतीय संघराज्य जास्तीत जास्त लवचिक ठेवण्याचा पण त्याचबरोबर त्यास एकात्मतेच्या भावनेने बांधण्याचा भारतीय संविधानात प्रयत्न करण्यात आला. चपळगावकरांनी या प्रकरणात या गुंतागुंतीच्या विषयाची चांगली चर्चा केली आहे. ३५६ कलमाचा राज्यपालाकडून आणि केंद्रसरकारकडून गैरवापर होईल अशी भीती काही सभासदांनी व्यक्त केली. पण बाबासाहेबांच्या मते ही गोष्ट सर्वच कलमांबाबत म्हणता येईल. पण या कलमाचा वापर करताना राष्ट्रपती योग्य ती खबरदारी घेतील अशी आशा त्यांनी व्यक्त केली. कोणतीही कारवाई करण्यापूर्वी राष्ट्रपती राज्यसरकारास पूर्व इशारा देतील असे बाबासाहेब म्हणाले होते. पण चपळगावकरांच्या मते या कलमाचा अनेकवेळा गैरवापर करण्यात आला. राजकीय हेतू साध्य करण्यासाठी त्याचा वापर होऊ नये आणि ज्यावेळी हे अधिकार वापरणे केवळ अपरिहार्य बनले आहे असे तटस्थ माणसासही वाटू लागेल त्यावेळी त्याचा वापर करावा असे चपळगावकरांचे मत आहे कारण बाबासाहेबांनी सतत संविधानिक नीतिमत्तेचा आग्रह धरला.

पुस्तकाच्या आठव्या प्रकरणात चपळगावकरांनी न्याय-संस्थेबाबत बाबासाहेबांनी केलेल्या योगदानाची चर्चा केली आहे. न्यायपालिकेने लोकांच्या हक्कांचे संरक्षण करावे असे बाबासाहेबांचे मत होते. त्यांनी कायद्याच्या समानतेचा पुरस्कार केला आणि असे मत मांडले की एकच न्यायसंस्था, एकच दिवाणी व फौजदारी कायदे आणि महत्त्वाच्या शासकीय पदासाठी एकच नागरी सेवा या तीन उपायांनी संघराज्य असलेला हा देश मूलभूत गोष्टींतील समानतेमुळे आपले ऐक्य टिकवू शकेल.

पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात चपळगावकरांनी घटनाकार आणि राष्ट्रनेता म्हणून बाबासाहेबांनी जे कार्य केले त्याचा उहापोह केला आहे. बाबासाहेबांनी अत्यंत अवघड परिस्थितीत संविधान निर्माण केले आणि आपल्या चौफेर आणि अष्टपैलू बुद्धिमत्तेचे

अनुक्रमणिका

दर्शन जगास घडवून दिले. त्यांची व्यापक दूरदृष्टी, सहिष्णुता आणि व्यासंग या कामात मोठाच उपयोगी पडला. घटना बनवीत असतांना सर्वच गोष्टी त्यांच्या मनासारख्या झाल्या नाहीत पण त्याबाबतची आग्रही भूमिका त्यांनी मांडली नाही, कारण आता सर्व देशाचा आपण विचार केला पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. बाबासाहेबांची वेळोवेळी घटनात्मक तरतुदींबाबत व्यक्त केलेली मते आणि प्रत्यक्ष संविधानातील तरतुदी यात तफावत आहे. पण चपळगावकरांच्या मते याबाबत बाबासाहेबांचा दृष्टिकोण राष्ट्रनेत्याचा होता. म्हणून त्यांनी उद्दिष्टपूर्तीसाठी घटनात्मक मार्गाचा अवलंब, विभूतीपूजेचा त्याग व राजकीय लोकशाहीस समतेचे अधिष्ठान देणे ही तीन पथ्ये लोकशाहीच्या यशासाठी सर्वांना पाळावयास सांगितली होती.

न्यायमूर्ती चपळगावकरांनी सोप्या भाषेत बाबासाहेबांचे भारतीय संविधानाशी जे अनुबंध होते याची चर्चा केली आहे. मराठीत अशा प्रकारच्या पुस्तकाची जी उणीव होती ती त्यांनी भरून काढली आहे. मुखपृष्ठ छान असून मुद्रण चांगले आहे मात्र आकाराच्या मानाने किंमत जास्त आहे.

अशोक चौसाळकर





दखल

१. 'गार्डियन' व 'प्रो-कॉन्सल'

आज ऐंशीच्या जवळपास असलेल्या भारतीयांना माल्कम हेली हे नाव कदाचित आठवत असेल. १९२४ ते १९३४ ह्या दशकात ते त्या वेळेच्या पंजाब आणि संयुक्त प्रांत ह्या प्रांतांचे गव्हर्नर होते आणि नंतर व्हॉइसरॉयच्या काउन्सिलचे फिनॅन्स मेंबर (अर्थ-सचिव) आणि होम मेंबर (गृहखात्याचे सचिव) होते. ग्रीक आणि लॅटिन भाषा-साहित्याच्या शिक्षणावर वाढलेले, ब्रिटिश 'पब्लिक स्कूल्स'मध्ये शिकून तयार झालेले तरुण भारतात अधिकारी म्हणून जेव्हा येत तेव्हा त्यांच्या डोळ्यांपुढे रोमन साम्राज्याचे मॉडेल असे. रोमन साम्राज्यात प्रांतांचा कारभार ज्या अधिकाऱ्यांवर सोपविलेला असे त्यांना 'प्रोकॉन्सल' म्हणत. 'कॉन्सल' हा रोमन प्रजासत्ताकाचा सर्वोच्च अधिकारी असे आणि प्रोकॉन्सल त्याच्या वतीने आपल्या प्रांताचा कारभार चालवे. रोमन कायदा त्याला अर्थात पाळावा लागे. पण त्यापलीकडे आपले निर्णय घ्यायला तो स्वतंत्र असे. भारतातील ब्रिटिश जिल्हाधिकाऱ्यांपुढे असलेला आणखी एक आदर्श म्हणजे प्लेटोने वर्णन केलेले 'गार्डियन्स' (पालक). गार्डियन्स हे सुशिक्षित, शहाणे असत; अडाणी, अशिक्षित, सर्वसामान्य जनतेचे खरे कल्याण कशात आहे हे त्यांना (आणि फक्त त्यांनाच) माहीत असे. ह्या कल्याणाचे ते विश्वस्त असत आणि लोकांचे कल्याण साधण्यासाठी त्यांच्यावर अंमल करण्याचा त्यांना अधिकार असे आणि ते त्यांचे कर्तव्य असे. ब्रिटिश जिल्हाधिकारी – डिस्ट्रिक्ट ऑफिसर – हा भारतातील ब्रिटिश सत्तेच्या 'पायाचा दगड' होता. तो 'गार्डियन' असे. 'प्रोकॉन्सल'च्या पदापर्यंत चढायला त्याला वेळ असे. सगळेच तेथपर्यंत चढणे शक्य नव्हते हे उघड आहे. जिल्ह्यात सतत फिरतीवर असावे, 'वडाच्या झाडाखाली' खेडूतांची सभा घ्यावी, त्यांच्या अडचणी दूर कराव्या, विशेषतः जमिनीसंबंधींचे त्यांचे तंटे ऐकून सरळधोपट निवाडा करावा ही त्यांची रीत होती. विशेषतः पंजाबमध्ये. आपण विशेषतः चलाख, कपटी सावकारांपासून निरक्षर शेतकऱ्यांचे संरक्षण करतो अशी त्यांची कल्पना होती. ब्रिटिशांनीच सुरू केलेल्या अर्थव्यवस्थेमुळे आणि कायद्यांमुळे शेती आतबट्ट्याची होत होती, शेतकरी कर्जबाजारी होता होता, त्याच्या मालकीच्या जमिनी सावकारांच्या ताब्यात जात होत्या ह्याची कल्पना त्यांना असणार. पण ही जाणीव दडपून टाकण्यात ते सर्वसाधारणपणे यशस्वी होत असले पाहिजेत. कारण जनतेचे हितकर्ते आणि संरक्षक अशी त्यांनी स्वतःची जी प्रतिमा बनविली होती ती त्यांच्या दृष्टीने उज्ज्वल, अकलंकित राहिली होती.

हेली प्रोकॉन्सल पदापर्यंत पोचले. आय.सी.एस. मधील यशस्वी सेवेचे सर्वोच्च पारितोषिक म्हणजे व्हॉइसरॉयचे पद. ते त्यांना मिळाले नाही. पण दुसरे एक पारितोषिक म्हणजे 'उमराव' ('लॉर्ड') हे स्थान मिळणे. ते त्यांना मिळाले. 'लॉर्ड हेली ऑफ शहापूर अँड न्यूपोर्ट पॅग्नेल' हा किताब त्यांनी धारण केला. एकंदरीत त्यांची कारकीर्द यशस्वी ठरली.

यशस्वी तरी अडचणींनी भरलेली. तरुणपणी पंजाबमध्ये कालव्यांभोवती बांधण्यात आलेल्या 'कॉलनी'त राहात असताना प्लेग होऊन ते मरतामरता वाचले. १९१२ मध्ये ते दिल्लीचे चीफ कमिशनर होते तेव्हा व्हॉइसरॉयवर भारतीय क्रांतिकारकांनी बॉंबहल्ला केला. हेली अर्थसचिव असताना रुपयाची किंमत पार घसरून आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण झाली. १९२० च्या सुमारास पंजाबचे गव्हर्नर असताना अकालींनी अमृतसरच्या सुवर्णमंदिराचा ताबा मिळविण्यासाठी केलेल्या सत्याग्रहाला तोंड द्यावे लागले. आणि ३० च्या सुमाराला संयुक्तप्रांताचे गव्हर्नर असताना आर्थिक मंदी आणि जमीनदार-कुळांमध्ये चाललेला तीव्र संघर्ष ही संकटे त्यांच्यापुढे उभी राहिली.

एकंदरीत ब्रिटिश साम्राज्य अस्थिर होत चालले होते. १९१५ मध्ये त्यांनी एके ठिकाणी नमूद करून ठेवले आहे की, "राष्ट्रवाद ही अत्यल्प असलेल्या गटाची हौस आता राहिलेली नाही. ती आता एक दुर्दम्य शक्ती बनली आहे. पूर्वेकडच्या देशांत सामाजिक, नैतिक आणि राजकीय पुनरुत्थान घडून येईल ह्या विश्वासाने ही शक्ती भारलेली आहे". १९०५ ते १९१५ ह्या दशकात हे परिवर्तन घडून आले. १९०५ मध्ये जपानने रशियाचा पराभव केला; आणि भारतीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात सशस्त्र क्रांतिकारकांनी पदार्पण केले. १९०८ मध्ये 'ऑटोमन' साम्राज्यात तरुण तुर्कांनी सत्ता हाती घेतली. १९११ मध्ये चिनी साम्राज्य कोसळले. हे सर्व हेली ह्यांना दिसत होते. पण ब्रिटिश साम्राज्यावरील

त्यांची निष्ठा अभंग राहिली. साम्राज्याचे विघटन शक्य तितक्या लांबणीवर टाकण्याचा त्यांचा प्रयत्न अखेरपर्यंत जारी राहिला. साम्राज्यांतर्गत देशांत राष्ट्रवादाची लाट उसळून येत आहे हे सत्य त्यांनी बौद्धिकदृष्ट्या जाणले पण त्यांच्या भावनांत ते रिचू शकले नाही.

[जॉन डब्ल्यू. सेल,
हेली : ए स्टडी इन ब्रिटिश इंपीरिॲलिझम १८७२-१९६९,
केंब्रिज युनिव्हर्सिटी प्रेस, केंब्रिज (यु.के.), ३० पौंड.]

२. वेब दांपत्य व भारत

पुरोगामी भारतीयांना परिचित असलेली दोन नावे म्हणजे सिडनी आणि बिॲट्रिस वेब. लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्सचे संस्थापक. १९११ ह्या वर्षी त्यांनी पूर्वेकडील देशांचा – भारत, जपान, चीन, कोरिआ, इ. – दौरा केला. अर्थातच राष्ट्रवादाने उडविलेल्या धुमाळीत ते सापडले. ते चीनमध्ये पोचले तेव्हा मांचू सरकार – चिनी मध्यवर्ती सत्ता – कोसळल्यामुळे उद्‌भवलेल्या दंगलींच्या बातम्या येऊ लागल्या होत्या. भारतात लाला लजपत राय ह्या जहाल भारतीय नेत्याची गाठ घेऊन त्यांनी त्यांच्याशी चर्चा केली. वेब्ज् दंपतीने केलेला हा प्रवास आणि त्याच्यात त्यांना आलेल्या अनुभवांवरील त्यांची टीका-टिप्पणी आता संपूर्ण स्वरूपात प्रकाशित झाली आहे.

होऊ घातलेल्या आशियाई क्रांतीला बौद्धिक आणि भावनिकदृष्ट्या सामोरे जाणे वेब्ज्ना प्रारंभी तरी कठीण गेले असणार. अँग्लो-सॅक्सन वंशाचे लोक – थोडक्यात ब्रिटिश आणि अमेरिकेतील ब्रिटिश घटक – हे सर्वात जोमदार 'वंश' आहेत, ह्या जोमदारपणाला कार्यक्षमता आणि शिक्षण यांची जोड मिळाली की जगाचे नेतृत्व अबाधितपणे त्यांच्याकडे राहाणार अशी स्वदेश सोडताना त्यांची धारणा होती. पण जपानी लोकांची शिस्त, कार्यक्षमता, 'वरिष्ठांविषयीचा पूज्यभाव' इ. स्वभाववैशिष्ट्ये त्यांनी पाहिली. भारतातील राज्यकर्ता ब्रिटिश वर्ग किती कल्पनाशून्य आणि जड वृत्तीने कारभार करतो ते पाहिले, आणि त्यांची मुळातली खात्री डळमळली.

ब्रिटिश डिस्ट्रिक्ट ऑफिसरचे एक मॉडेल 'पंजाबी' होते. हे अधिकारी आपण खेडुतांचे म्हणजे शेतकऱ्यांचे संरक्षक आहोत असे मानीत. ग्रामीण भागाचा सावधपणे विकास घडवून आणणे हे त्यांचे साध्य होते. शेतकऱ्यांचा मुख्य शत्रू म्हणजे व्याजबट्टा करणारा व्यापारी होय अशी त्यांची समजूत होती आणि ह्या शत्रूपासून शेतकऱ्यांचे संरक्षण करणे हे त्यांचे प्रमुख कर्तव्य होते. पंजाबचा शेतीत झालेला विकास हे त्यांच्या कर्तव्यनिष्ठेचे आणि कार्यक्षमतेचे बाह्य प्रतीक आहे अशी त्यांची धारणा होते. (ब्रिटिश सारापद्धती आणि कायदेकानू शेतकऱ्यांच्या दारिद्र्याला मुख्यत्वे जबाबदार होते हे सत्य त्यांच्या जाणिवेत शिरले नव्हते.) हेली ह्या पंजाब परंपरेचे प्रतिनिधी होते. पण वेब्ज्नी पंजाबमध्ये जे पाहिले त्याने ते दिपून गेले नाहीत. उलट, ह्या अधिकाऱ्यांनी बसविलेली घडी त्यांना अत्यंत सदोष दिसली. कालव्यांच्या आजूबाजूच्या जमिनींवर शेतकऱ्यांची वसाहत करण्यात आली होती. तिचे नियोजन वाईट पद्धतीने करण्यात आले होते. पाणी पुरविणाऱ्या अभियंत्यांची सोय हे ह्या नियोजनाचे मुख्य सूत्र होते. एकंदरीत (ब्रिटिश) भारत सरकार हे विस्कळीत, अकार्यक्षम आहे, १८४० च्या सुमाराच्या मानसिक वातावरणात त्याचा कारभार चालतो आणि खाजगी ब्रिटिश आर्थिक हितसंबंधांसमोर ते नांगी टाकते असा वेब्ज यांचा निर्णय होता.

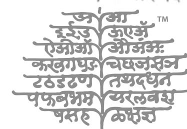
वेब्ज् यांना (विशेषतः बिॲट्रिसला) आशियाई धर्मात रस होता. पारंपरिक बौद्ध आणि हिंदू धर्म जपान व भारत ह्या देशांत जी नवी रूपे धारण करीत होता त्यांच्याविषयी त्यांची स्वागतशील दृष्टी होती. विशेषतः आर्यसमाजाचे त्यांना कौतुक होते. आर्यसमाजाच्या कार्यकर्त्यांची आणि सुशिक्षित भारतीय बुद्धिजीवी वर्गाची ते पुष्कळ स्तुती करतात. उलट, ब्रिटिश 'सिव्हिलिअन' अधिकाऱ्यांची हेटाळणी करतात. पण ह्याबरोबरच भारतीय, 'हिंदू' लोकसंस्कृतीतील 'कामुक', 'विषयासक्त' घटक पाहून त्यांना धक्का बसतो. हेली आणि वेब्ज् हे दोघे वांशिक वृत्तीपासून अलिप्त नाहीत. उदा., वेब्ज् यांना कोरिअन्स आणि चिनी लोकांबद्दल तिटकारा होता.

विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दशकांत राज्यकर्त्या ब्रिटिश समाजात भारताविषयी जो संमिश्र, अनेकपदरी आणि विसंगत दृष्टिकोन प्रचलित होता त्याच्यावर ह्या दोन पुस्तकांनी चांगला प्रकाश पडतो.

[सिडनी व बिॲट्रिस वेब, *ध वेब्ज इन इंडिया : १९११-१२ ट्रॅव्हल डायरी*, (संपादन : जॉर्ज फीव्हर),
मॅकमिलन, लंडन (यु.के.), ५० पौंड.]

३. इस्लामी जगतामधील आविष्कार-स्वातंत्र्य

[लंडन येथील इन्स्टिट्यूट ऑफ कन्टेम्पोररी आर्ट्स ह्या संस्थेने 'मध्यपूर्वे'तील देशांच्या लेखकांची एक परिषद अलीकडे





आयोजित केली होती. अरबी देश, इस्रायल आणि तुर्कस्तान ह्या देशातील लेखक तिला प्रामुख्याने उपस्थित होते. परिषदेत घडलेल्या चर्चेचा गोषवारा असा :]

अरबी जगात आविष्कार-स्वातंत्र्याविषयी काय परिस्थिती आहे? मध्यपूर्वेतील अनेक देशांत पुस्तकांच्या प्रकाशनावर नियंत्रण (सेन्सॉरशिप) आहे हे सर्वज्ञात आहे. एक उदाहरण असे : महंमद चौक्री हे टँजीरच्या झोपडपट्टीत वाढले. त्यांनी आपल्या बालपणीच्या व तरुणपणीच्या ज्या आठवणी सांगितल्या त्यांचे इंग्रजी शब्दांकन 'केवळ भाकरीसाठी' – *फॉर ब्रेड अलोन* – ह्या नावाने १९७३ मध्ये प्रसिद्ध झाले. जेव्हा ते साक्षर झाले तेव्हा त्यांनी ह्या आठवणी अरबी भाषेत लिहून काढल्या. पण मोरोक्कोमध्ये त्यांना प्रकाशक मिळेना. त्यांचे 'श्रीमंतांच्या रक्तपिपासू वृत्तीचा निषेध' – *प्रोटेस्ट अगेन्स्ट ध व्हॅम्पायरिझम ऑफ ध रिच* – हे पुस्तक फ्रेंच भाषेत अनुवादित होऊन १९८० मध्ये प्रकाशित झाले. अरबीमध्ये ते प्रकाशित व्हायला आणखी दोन वर्षे लागली. पण प्रकाशित झाल्यावर त्याच्यावर बंदी आली. हनान अल् शेख ही लेबनीज लेखिका. धार्मिक आणि सामाजिक निर्बंधांना दाद न देता तिने 'झाराची गोष्ट' ही आपली कादंबरी १९८० मध्ये प्रसिद्ध केली. स्त्रियांच्या कामवासनेचे त्यात उघडे चित्रण आहे. अनेक अरब देशांत तिच्यावर बंदी घालण्यात आली आहे. लेबॅननच्या यादवी युद्धात बैरुटचा नाश झाल्यानंतर बरीच अरबी पुस्तके आता युरोपातील शहरांत प्रकाशित होतात.

सरकारने पुस्तकांच्या प्रकाशनावर सरळ नियंत्रण किंवा बंदी लादावी ही एक गोष्ट आहे. पण परिस्थिती विकट झाली आहे ती गेल्या पंधरा वर्षात अरबी देशांत जे अतिरेकी धार्मिक गट उदयाला आले आहेत त्यांच्यामुळे. नोबेल पारितोषिक-विजेते नजीब माह् फौज ह्यांच्यासकट अनेक लेखकांवर ह्या गटांनी, त्यांना देहांताची शिक्षा सुनावणारे फतवे काढले आहेत. पण इजिप्शिअन लेखक फराग फौदा ह्यांची दोन वर्षापूर्वी जी हत्या करण्यात आली त्यामुळे हे दहशतीचे वातावरण अधिक गडद झाले. फौदा हे श्रद्धाळू मुसलमान म्हणून प्रसिद्ध होते. पण त्याचबरोबर ते खंबीर 'इहवादी' (सेक्युलरिस्ट) पण होते. कडव्या धर्मवादी (फण्डॅमेन्टॅलिस्ट) पंथांना इजिप्तमध्ये 'राजकीय इस्लाम' असे म्हणतात. त्यांचे अनेक अनुयायी, विशेषतः 'मुस्लिम ब्रदरहुड'सारख्या नव-फॅसिस्ट संघटनांचे सदस्य धार्मिक संस्थांमध्ये सरकारी आशीर्वादाने प्रवेश करतात. 'अल अझार' हे कायरोतील इस्लामी विद्यापीठ ह्या संस्थांत प्रमुख आहे आणि 'पाखंडी' पुस्तकांवर बंदी घालण्याचा त्याला हक्क आहे. ह्या परिस्थितीत मुस्लिम लेखकांपुढे काही न लिहिता गप्प राहणे किंवा धोका पत्करून लिखाण प्रसिद्ध करणे हे पर्याय रहातात. मध्यममार्ग म्हणजे स्वतःच स्वतःचे लिखान प्रकाशनापूर्वी 'सेन्सॉर' करणे.

असहिष्णुतेला ही जी भरती येत आहे तिच्यापुढे अरबी बुद्धिजीवी वर्ग हताशपणे मूक राहून शरणागती पत्करीत आहे असा आरोप काहीजण करतात. उदा., कनान माकिया हे इराकी लेखक. सद्दाम हुसेनच्या (इराकमधील) बाथिस्ट राजवटीवर 'भीतीचे राज्य' – *रिपब्लिक ऑफ फिअर* – ह्या आपल्या पुस्तकात त्यांनी हल्ला चढविला आहे. त्यांचा आरोप असा आहे की, ह्या प्रदेशात जी युद्धे चालली आहेत आणि राजकीय दडपशाही करण्यात येत आहे त्यांच्याविषयी अरबी लेखक गप्प राहातात. हे जे सर्व चालले आहे त्याच्यामागे पश्चिमी साम्राज्यवाद आहे अशी स्वतःची ठाम समजूत करून घेऊन आत्मपरीक्षण करण्याचे आणि आपली जबाबदारी ओळखण्याचे ते टाळतात. अरबी प्रेरणा, प्रवृत्ती, प्रतिसाद यांच्यावर जे अरबी भाष्यकार टीका करतात ते स्वतःचा द्वेष करण्याचा जो सर्वसाधारण अरब रोग आहे त्याचे बळी असतात असा प्रचार अरबी देशांतून होतो. माकिया हा आरोप झटकून टाकतात. 'आपण केवळ स्वतःसाठी लिहितो' असे त्यांचे म्हणणे आहे.

पण अरबी लेखक सरसकट गप्प राहिले आहेत ह्या आरोपात तथ्य नाही असे अनेकजण दाखवून देतात. अनेक अरबी लेखकांनी तुरुंगवास, छळ, प्रसंगी मृत्यू सहन केला आहे आणि अनेकांना परांगदा व्हावे लागले आहे. आणखी एक गुंतागुंत अशी आहे की, पश्चिमी देशांत स्थलांतर केल्यामुळे आविष्कार स्वातंत्र्य सुरक्षित राहते असे नाही. कारण ह्या देशांतील अरबी मुद्रणालयांना सौदी अरेबियासारख्या देशांकडून पैशाचा पुरवठा होत असतो आणि म्हणून ते अप्रत्यक्षपणे 'सेन्सॉरशिप' लादू शकतात.

पण ह्या बाबतीत पश्चिमी राष्ट्रांची वृत्ती आविष्कार स्वातंत्र्याला सुसंगतपणे अनुकूल राहिली आहे असे नाही. एडवर्ड सैद ह्या प्रसिद्ध लेखकाचे म्हणणे असे की, अमेरिकेत त्या त्या वेळी जो मतप्रवाह असतो त्याच्याविरुद्ध तुम्ही लिहिले की तुम्ही बाजूला सारले जाता आणि नगण्य ठरता. त्या वेळी तुमचे कोणी ऐकून घेत नाही. उदा., अमेरिकेने इराण-इराकी युद्धात सद्दाम हुसेनच्या इराकला सर्वतोपरी सक्रिय पाठिंबा दिला. पण पुढे इराकवर खप्पा मर्जी झाल्यावर त्याच्याशी युद्ध केले. त्या वेळी इराकवर टीका करणे सोपे होते. पण इराक आणि अमेरिकन धोरण ह्या दोहोंचा निषेध तुम्ही केला तर तुमच्या म्हणण्याकडे कुणी लक्ष देत नसे. अरबी देशांत हुकूमशहांच्या राजवटी आहेत हे स्पष्ट आहे. पण लोकशाहीसाठी चाललेल्या आंदोलनांना अमेरिकेने कधी पाठिंबा दिला आहे असे झालेले नाही.

इस्रायल आता अरबी भूप्रदेशाचा एक भाग आहे. हे ज्यू जमातीचे राष्ट्र. पण आता त्याच्यात परवापर्यंत १८ टक्के पॅलेस्टिनी अरब 'अल्पसंख्याक' म्हणून होते. हे अल्पसंख्याक आणि इस्रायली राजवट यांतील संबंध अर्थात वितुष्टाचे होते. आता पॅलेस्टिनी अरबांना स्वायत्तता असली तरी इस्रायली-पॅलेस्टिनी संबंधांचे स्वरूप ही एक टिकून राहील अशी समस्या आहे. डेव्हिड ग्रॉसमन ह्या इस्रायली लेखकाने *स्लीपिंग ऑन ए वायर* – '(विजेच्या) तारेवर झोपणे' ह्या नावाची एक कादंबरी ह्या समस्येवर लिहिली आहे. त्यांचे म्हणणे असे की, आपला एक सततचा स्वाभाविक शत्रू आहे अशी भावना आपण मनात बाळगिली तर त्याची किंमत द्यावी लागते. 'दुसऱ्यामध्ये' जी अनेकविधता, अनेकांगीपण, गुंतागुंत असते ती चिरडून सपाट करावी लागते. त्यांच्या वेदना, व्यथा, स्मृती यांना प्रामाण्य नाकारावे लागते. ही भूमिका समंजसपणाची वाटली तरी तिच्याविषयी अनेकांचे म्हणणे असे आहे की, इस्रायल आणि पॅलेस्टिनी यांच्यामधील नाते 'सम' आहे, एक दुसऱ्याला 'व्यावसायिक शत्रू' मानतो असे ते नाते आहे असे सुचविणे गैर आहे. हे विषम नाते आहे. इस्राइल हा आक्रमक आहे, पॅलेस्टिनी आक्रमणाचे बळी आहेत. दोघांनी सहिष्णुतेची, एकमेकांना ओळखण्याची भूमिका स्वीकारावी असे म्हणणे अपुरे आहे. आक्रमकाने स्वतःला आक्रमक म्हणून आणि दुसऱ्याला आपल्या आक्रमणाचा बळी म्हणूनही ओळखले पाहिजे.

४. सिंधू संस्कृतीचे कोडे

प्राचीन काळी भारताच्या भूमीवर आर्य-अनार्यांचा दीर्घ संघर्ष झाला, आणि अनार्यांवर आर्यांचे प्रभुत्व प्रस्थापित झाले अशी सामान्य धारणा आहे. आर्य = वैदिक आणि अनार्य = अवैदिक अशीही समीकरणे मांडली गेली आहेत. तेव्हापासूनच भारतात वैदिक-अवैदिक असा संघर्ष चालू आहे, आणि आज तो जास्त उघड व तीव्र होत आहे; अवैदिकांची सरशी झाली तरच व तेव्हाच भारतीय समाजाचे पाऊल प्रगतिपथावर पडेल, अशीही भूमिका घेतली जात आहे.

सिंधू खोऱ्यातील संस्कृतीमध्ये ज्या लिपीचा उपयोग केला जात होता ती अजून 'वाचली' गेलेली नाही. ते कोडे सोडविण्याचा अथक प्रयत्न अनेक संशोधक करीत आहेत. या क्षेत्रात लक्षणीय कामगिरी पार पाडलेल्या आस्को पारपोला यांचे *डिसायफरिंग ध इंडस स्क्रिप्ट – ॲन एनसायक्लोपीडिया ऑफ ध इंडस स्क्रिप्ट* हे पुस्तक केंब्रिज युनिव्हर्सिटी प्रेसने अलीकडेच (१९९४) प्रसिद्ध केले आहे.

सिंधू संस्कृती ही आर्यपूर्व व आर्येतर संस्कृती होती असे पारपोला यांचे पक्के मत आहे. भारतीय उपखंडामध्ये आर्य लोक कधी आले याविषयी या पुस्तकात त्यांनी एक नवी उपपत्ती मांडली आहे. हडाप्पा संस्कृतीचे लोक द्राविड भाषिक होते या स्वतःच्या मताच्या पुष्ट्यर्थ त्यांनी तपशीलवार पुरावा सादर केला आहे. हडाप्पा संस्कृतीतील धर्माचे स्वरूप त्यांनी स्पष्ट करण्यासाठीही परिश्रम घेतले आहेत. सिंधू संस्कृतीची लिपी हा तर ग्रंथाचा मुख्य विषयच आहे.

मेहरगढ (Mehrgarh) या जागी अलीकडे झालेल्या उत्खननामधून जो पुरावा समोर आला आहे त्यावरून, स्थानिक संस्कृतींचाच वाढविस्तार होत होतच, एका आंतरिक प्रक्रियेमधूनच ही संस्कृती आकाराला आली व उत्कर्ष पावली ही वस्तुस्थिती स्पष्ट झाली आहे. इसवी सन पूर्व सातआठ हजार वर्षांपूर्वीपासून इसवी सन पूर्व २५०० वर्षांपर्यंत अखंड, सलग अशी ही प्रक्रिया घडली. हडाप्पा संस्कृतीला प्रौढ, परिपक्व अवस्था इ.स. पूर्व २५०० च्या सुमारास प्राप्त झाली.

या संस्कृतीचा विकास व उत्कर्ष यांची सुरुवात लेखन विकसित करण्यापासून झाली. संपूर्ण सिंधू खोऱ्यावर ही संस्कृती एकसारखी पसरलेली होती. या क्षेत्राचा विस्तार खूप मोठा होता. पश्चिम आशियाई संस्कृतींशी सामुद्रिक मार्गांनी आलेले व्यापारी व सांस्कृतिक संबंध यांचा हडाप्पा संस्कृतीच्या भरभराटीशी व विकासाशी घनिष्ठ कार्यकारणसंबंध आहे असे पारपोला यांचे म्हणणे आहे.

इ.स. पूर्व २६०० ते १८०० च्या दरम्यान सिंधू संस्कृती भरभराटली. इ.स. पूर्व १८०० नंतर तिचे विघटन प्रादेशिक संस्कृतींमध्ये झाले. हडाप्पा संस्कृतीचा ऱ्हास घडून येण्याची पारपोला यांच्या मते पुढील कारणे होती. पर्यावरणाचा ऱ्हास होईल व संतुलन बिघडेल इतक्या प्रमाणात व प्रकारे निसर्गव्यवस्थेचे दोहन; नदीच्या पात्रांमध्ये झालेले मोठे बदल; पुरांची मालिका; सिंचित शेतजमिनी मोठ्या प्रमाणावर पाणथळ बनल्या आणि त्यांना मीठ फुटले. भौतिक जीवनाचे व समृद्धीचे आधार अशा रीतीने खिळखिळे व दुबळे झाल्यामुळे नगरेही दुबळी बनली, आणि मध्य आशियातून येणाऱ्या आक्रमक टोळ्यांपुढे टिकाव धरू शकली नाहीत.

दास (दस्यू) हे आर्यांचे पारंपरिक शत्रू होत ही गोष्ट परिचित आहे. हे दस्यू कोण होते, तसेच भारतात आर्य कोठून व कधी आले याविषयी पारपोला यांनी मांडलेली नवी उपपत्ती अशी : ऋग्वैदिक आर्य भारतात येण्यापूर्वी इंडो-युरोपीय भाषा बोलणारे दास लोक येथे आले आणि ऋग्वैदिक





आर्यांपेक्षा ते खोलवर (सिंधू नदीच्या) पूर्वेकडील प्रदेशांत शिरले.

उत्तर अफगाणिस्थान व तुर्कमेनिस्तानच्या भागात एकेकाळी नांदत असलेल्या कास्ययुगीन (ब्राँझ युग) संस्कृतीचा शोध सोविएत पुरातत्त्ववेत्त्यांनी लावला. त्या शोधांच्या प्रकाशात वैदिक पुराव्याचा नव्याने अन्वयार्थ लावण्यावर ही उपपत्ती आधारलेली आहे. या प्रदेशातील संस्कृतीचे दोन ठळक टप्पे आढळून आले. एक, इ.स. पूर्व १९०० ते १७००, व दुसरा इ.स. पूर्व १७०० ते १५००. पहिल्या कालखंडात उत्तरेकडील गवताळ मैदानी प्रदेशामधून आर्य कुळातील भाषा बोलणारा एक छोटा समूह या भागात आला. त्याने स्वतःची भाषा राखली पण स्थानिक अनार्य संस्कृती आत्मसात केली. प्राचीन पर्शियन शिलालेख व ग्रीक-लॅटिन स्रोतांच्या आधारे, हे 'दास' नावाचे लोक होते असा सिद्धांत पारपोला मांडतात. घोडा हा प्राणी या कालखंडात या प्रदेशात आढळतो ही वस्तुस्थिती आणि राज्यकर्त्या उच्चभ्रू वर्गामधील युद्धांमध्ये रथांचा वापर होत असल्याचा पुरावा यावरून 'दास' लोक मुळात इंडो-युरोपियन होते ही गोष्ट पुरेशी सिद्ध होते. या प्रदेशातील उत्खननात एका जागी आढळून आलेला वर्तुळाकार संरक्षक तटांचे तीन वेढे असलेला एक राजप्रासाद पारपोला यांच्या मते वैदिक वाङ्मयातील दासांच्या 'त्रिपुर' (तिहेरी तटबंदी असलेला किल्ला) च्या प्रकारातला आहे.

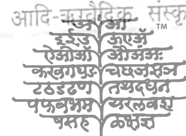
दास म्हटले जाणारे आर्य हे हडाप्पा संस्कृतीच्या उत्तर काळात बलुचिस्तानमार्फत भारतात आले. या दासांनी स्थानिक लोकसमूहांवर स्वतःचे प्रभुत्व प्रस्थापित केले. उत्तरकालीन हडाप्पा संस्कृतीतला हा राज्यकर्ता वर्ग होय. इ.स. पूर्व १७०० च्या सुमारास इंडो-युरोपीय भाषा बोलणाऱ्यांची दुसरी लाट उत्तर अफगाणिस्थान-तुर्कमेनिस्तानच्या भागात उत्तरेकडील गवताळ मैदानी प्रदेशामधून आली. या नवीन लोकांना 'सौम-आर्य' असे नाव पारपोला यांनी दिले आहे. सोमरसपानाचा विधी दास-आर्यांमध्ये आढळत नाही. तो या नंतरच्या आर्यांमध्ये आढळतो. त्यावरून त्यांना हे नाव पारपोला देतात. या सौम-आर्यांनीही स्थानिक संस्कृती आत्मसात केली. पण दास-आर्य हे असुर-पूजक होते. त्याऐवजी देव-पूजेचा संप्रदाय व सोमरसपान विधी त्यांनी प्रतिष्ठित केला. दास-आर्य आणि सौम-आर्य यांचा संयोग घडून आल्यानंतर एकरस झालेल्या आदि-इंडो-युरोपीयांपैकी एक समूह वायव्य सरहद्द प्रांतातील स्वात नदीच्या खोऱ्यात उतरला व त्याने आदि-ऋग्वैदिक संस्कृतीला जन्म दिला.

पारपोलांची ही उपपत्ती स्वीकारल्यास तिचा अर्थ असा होतो की, ऋग्वेदाच्या अगदी आरंभीच्या मंडलांमध्ये आर्य-दास यांच्या संघर्षाची जी नोंद आलेली आहे ती या दोन आर्य टोळ्यांमधील शत्रुत्वाची तसेच कालांतराने घडून आलेल्या संयोगाची हकीकत आहे. पारपोलांच्या मते ही घडामोड त्यांच्या भारतात येण्याच्या अगोदरच घडून आलेली होती. सौम-आर्य व दास-आर्य यांच्यातील परस्परसंघर्षाचा नि प्रौढ, परिपक्व अवस्थेतील सिंधू संस्कृतीच्या नाशाचा काही संबंध नाही.

सिंधू संस्कृती ही आर्य संस्कृती नव्हती या म्हणण्याला एक आधार असा की, सिंधू संस्कृतीच्या उत्खननात सापडलेल्या शिक्क्यांवर (seals) ज्या अनेक प्राण्यांच्या आकृत्या ठळकपणे कोरलेल्या आहेत त्यांमध्ये घोडा हा प्राणी चुकूनदेखील, अपवाद म्हणूनदेखील सापडत नाही. घोडा आणि युद्धातील रथाशी संलग्न अशा तांत्रिक संज्ञा यासाठी जे आदि-आर्य (प्रोटो-आर्यन) शब्द आहेत ते सर्व आदि-इंडो-युरोपीय भाषेतून आल्याचे दाखवून देता येते.

आजही बलुचिस्तान व बलुचिस्तानला लागून असलेल्या अफगाणिस्थान व इराणच्या भागातील पुष्कळ लोक ब्राहुई (Brahui) ही द्राविड भाषा बोलतात. हा पण सिंधू संस्कृती ही द्राविड संस्कृती होती असे म्हणण्याला एक महत्त्वाचा आधार आहे. आज ब्राहुई भाषा बोलणारे जे लोक या भागात आहेत ते हडाप्पा संस्कृतीचे वंशज आहेत अशा निष्कर्षावर पारपोला येतात. प्राचीन इंडो-आर्यन भाषेवर द्राविड भाषेचा सर्वदूर अंतस्थ प्रभाव असलेला दिसून येतो. पण हडाप्पा संस्कृतीमध्ये बोलली जाणारी द्राविड भाषा ही उत्तरेकडील द्राविड कुळातील असून तिचा दक्षिण व मध्य द्राविड भाषा कुळाशी संबंध नाही.

पारपोला यांनी मांडलेली उपपत्ती नव्याने विचार करायला लावणारी आहे. 'दस्यू'-'दास' व 'आर्य' या नावांनी ओळखले जाणारे दोन्ही लोकसमूह हे अधिक खोलवर पातळीवर एकाच वांशिक (ethnic) समूहाचे व संस्कृतीचे घटक आहेत ही गोष्ट स्पष्ट होते. वैदिक परंपरेत हे दोन घटकसमूह परत एकत्र येतात. सिंधू खोऱ्यातील मूळ द्राविड संस्कृती पूर्णपणे नामशेष व लोप पावली का? तीमधील कोणत्या गोष्टी वैदिक संस्कृतीने कोणत्या प्रकारे आत्मसात केल्या? दास-आर्य व सौम-आर्य यांचा संयोग, पारपोला यांच्या मतानुसार, भारतात येण्यापूर्वीच बव्हंशी घडून आला. हडाप्पा संस्कृतीवर ज्यांनी प्रथम आपले प्रभुत्व प्रस्थापित केले त्या राज्यकर्त्या दास-आर्यांचेही नव्याने भारतात आलेल्या (दास-आर्य व सौम-आर्यांच्या संयोगातून उत्पन्न झालेल्या) आर्यांशी संघर्ष झाले असणार. ते संघर्ष व कालांतराने घडून आलेला संयोग यामधून आदि-ऋग्वैदिक संस्कृती आकारास

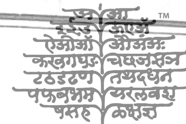




अनुक्रमणिका

आली असेही पारपोलांचे म्हणणे. राज्यकर्त्या बनलेल्या आधीच्या दास-आर्यांनी तोवर हडाप्पा संस्कृतीतल्या अनेक गोष्टी आत्मसात केल्या असणारच. तात्पर्य असे की, आदि-ऋग्वैदिक संस्कृती ही वस्तुतः शुद्ध आर्य संस्कृती नव्हती. ती द्राविड-आर्य संमिश्र संस्कृतीच होती. तिलाच आपण आज वैदिक संस्कृती म्हणून ओळखतो.

आदि-ऋग्वैदिक संस्कृतीचा प्रदेश हा पूर्वीच्या अखंड भारतातील वायव्येकडील प्रदेश असावा असा तर्क होतो. कालांतराने वैदिक संस्कृतीचे केंद्र पूर्वेकडे सरकले. इंद्रप्रस्थ-हस्तिनापूर-दिल्ली हे केंद्र बनले. या काळाचा सांस्कृतिक इतिहास पारपोला यांच्या नव्या उपपत्तीच्या प्रकाशात समजावून घेणे उद्‌बोधक होईल.





सारसंकलन

कराचीतील एका मोठा रस्ता. मोठा, अस्वस्थ जमाव उसळी घेण्याच्या तयारीत आहे तोच बंदुकांच्या फैरी झडतात. बंदुका अर्थात पोलिसांच्या. पण एकाएकी पोलिसस्टेशनवर एक रॉकेट येऊन आदळते आणि स्फोट होतो. जमाव त्या मोठ्या रस्त्याने पांगू लागतो. त्या दिशेला जाणारी प्रत्येक कार, सायकल मागे वळून निघून जायच्या प्रयत्नात दिसते. सामसूम झाल्यावर ९ प्रेते पडलेली असतात. ही दंगल घडून आली ती कराचीच्या झोपडपट्टीभागातील एका सुरक्षित मानण्यात येणाऱ्या विभागात.

कराची हे जगातले एक मोठे शहर आहे. पण आज हिंसाचाराने त्याची दैना झाली आहे. आजची त्याची लोकसंख्या एक कोटी आहे आणि २०१९ पर्यंत ती १.९ कोटी एवढी वाढेल असा अंदाज आहे. अल्पभूधारकांच्या जमिनी मोठे जमीनदार गिळंकृत करीत आहेत आणि भूमिहीनांचा ओघ शहराकडे वाहात आहे. शहरातील नागरी सुविधा मोडकळीला आल्या आहेत. "येत्या दोन वर्षांत जर निकराने काही सुधारणा केल्या नाहीत तर शहरावर संकट कोसळेल" असे कराची नगरपालिकेच्या सल्लागाराचे म्हणणे आहे.

पण शहरावर आताच संकट कोसळले आहे. वांशिक तणाव हे त्याचे कारण आहे. कराची शहरात फाळणीच्या वेळी भारतीय मुस्लिमांचा जो लोंढा आला त्याने शहराचे भाषिक आणि वांशिक स्वरूप पालटले. त्या वेळी जवळजवळ दहा लाख उर्दू भाषिक भारतीय मुस्लिम कराचीत आले. त्यांनी मोहजीर कौमी आंदोलन हा पक्ष स्वतःसाठी स्थापन केला. १९९२ मध्ये निवडणुकांत त्याला बहुमत मिळाले आणि त्याने आपले सरकार कराचीत स्थापन केले. पाकिस्तानच्या केंद्रीय सरकारच्या धोरणांना सतत विरोध करीत राहिल्याने कराचीचे सरकार बरखास्त करण्यात आले आणि सैन्य पाठवून पक्षाला दडपून टाकण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. पण त्यानंतर झालेल्या निवडणुकीत मोहजीर कौमी पक्ष प्रचंड बहुमताने निवडून आला. त्याने परत सरकार स्थापन केले. सैन्याने जेव्हा कारवाई सुरू केली होती तेव्हा त्याची प्रतिक्रिया म्हणून कराचीत हिंसाचार सुरू झाला होता. आता त्याला उधाण येऊ लागले. केंद्र सरकारने स्थानिक सरकार परत बरखास्त केले. मोहजीर कौमी पक्ष आता भूमिगत झाला. त्याने शहरी गनिमी युद्ध सुरू केले. कराचीत मादक द्रव्यांची मोठी उतारपेठ आहे. परिणामी तेथे बरेच धनाढ्य तस्कर आहेत. आधुनिक शस्त्रांचा सुळसुळाट आहे.

गेल्या बारा महिन्यांत ह्या शहरी हिंसाचारात हजारो माणसे मारली गेली आहेत. गेल्या तीन महिन्यांत ६०० हून अधिक माणसे ठार झाली. ह्यांत अनेक पोलिसांचाही समावेश आहे. कराचीतील अनेक मध्यमवर्गी उपनगरांना गनिमांनी वेढा घातला आहे. त्यांच्याकडे स्वयंचलित बंदुका, बॉम्ब आणि रॉकेट-लाँचर आहेत. पोलिसचौक्यांवर हल्ले होणे नेहमीचे झाले आहे. कराचीच्या दूरदर्शन केंद्रावर एक रॉकेट येऊन आदळले आणि पाकिस्तानच्या हवाई दलाच्या एका मालवाहतूक विमानावर गोळीबार करण्यात आला.

पोलिस आणि निमलष्करी दले ह्या दहशतवाद्यांशी मुकाबला करू शकत नाहीत. ते संख्येने अपुरे आहेत. त्यांची हेरयंत्रणा अकार्यक्षम आहे आणि त्यांच्याजवळ पुरेशी शस्त्रसामग्री नाही. मोहजीर कौमी पक्षाची दहशत एवढी आहे की, तो कधीही 'कराची बंद'चा पुकारा करू शकतो आणि शहर बंद होते. शहर दोन दिवस तरी बंद झाल्याशिवाय महिना जात नाही. हिंसाचार वाढत जातो तसतशा पक्षाच्या मागण्याही वाढत जातात. त्यांच्या नेत्यांची पहिली मागणी अशी होती की, स्थानिक सरकारच्या कामकाजात केंद्र सरकारने कमी हस्तक्षेप करावा. आता त्यांना सिंधहून वेगळा केलेला असा स्वतःचा एक प्रांत हवा आहे.

पण त्यांना काहीच न मिळणे शक्य आहे. जरी कराचीची लोकसंख्या पाकिस्तानच्या लोकसंख्येच्या १/१० हून कमी असली तरी एकंदर राष्ट्रीय उत्पादनात कराचीचा हिस्सा साधारण १/३ आहे. शहरातील कापडगिरण्या म्हणजे पाकिस्तानच्या अर्थ-व्यवस्थेचा कणा आहे. गनिमी युद्धामुळे उद्योगधंदे कराचीतून फैसलाबाद किंवा लाहोर अशा शहरांत स्थलांतर करीत आहेत. काही दिवसांपूर्वी झालेल्या तीन दिवसांच्या बंदमुळे ८ अब्ज रुपयांचे नुकसान झाले असा एक हिशोब आहे. ज्या अमेरिकन बहुराष्ट्रीय कंपन्या कराचीत गुंतवणूक करण्याच्या योजना आखीत होत्या त्यांनी तो बेत सोडून दिला आहे. अमेरिकन भांडवलदार शहराला भेट द्यायलाही नाखूष असतात.

अनुक्रमणिका

ह्या संघर्षामुळे पंतप्रधान बेनझीर भुट्टो यांच्या स्थानालाही धोका संभवतो. ही आणीबाणीची परिस्थिती नाही असे त्या कधीकधी म्हणतात तर कधीकधी परिस्थिती गंभीर आहे हे त्या मान्य करतात. मोहजीर कौमी पक्ष आणि सरकार ह्यांच्यात झालेल्या वाटाघाटी अनेकदा फसल्या आहेत. भुट्टो यांचे म्हणणे आहे की, पक्षाने प्रथम शस्त्रे खाली ठेवावीत आणि मग सत्तेच्या वाटपाविषयी बोलणी करावीत. काही आठवड्यांपूर्वी लंडन येथे स्थायिक झालेल्या एका पुढाऱ्याची पाकिस्तानात रवानगी करावी अशी मागणी त्यांनी 'इंटरपोल'कडे केली. हिंसाचाराच्या भडक बातम्या देण्याच्या आरोपावरून त्यांनी कराचीतील सहा वृत्तपत्रांवर बंदीही आणली.

पाकिस्तानमधील प्रमुख विरोधी पक्षनेते नवाज शरीफ ह्या परिस्थितीचा फायदा उठवू पाहात आहेत. जरी त्यांनी स्वतः एकदा मोहजीर कौमी पक्षाविरुद्ध सैन्य पाठविले होते तरी आता पक्षाशी अधिक समजुतीने वागले पाहिजे अशी भूमिका त्यांनी स्वीकारली आहे. भुट्टो यांच्या सरकारऐवजी राष्ट्रीय सरकार स्थापन करून हा प्रश्न सोडवावा असे त्यांचे म्हणणे आहे. नाहीतर पाकिस्तानी सैन्य राजकारणात फिरून हस्तक्षेप करील अशी भीती त्यांनी व्यक्त केली आहे. हा धडा भुट्टो यांना मागे एकदा मिळाला होता. १९९० मध्ये सिंधी पीपल्स पार्टी आणि मोहजीर कौमी पक्ष ह्यांच्यामधील तेढीतून रक्तपात सुरू झाला तेव्हा भुट्टोंना पंतप्रधानपदावरून हुसकावून लावण्यात आले होते.

जोनास साल्क

पोलिओ-प्रतिबंधक व्हॅक्सिनचा शोध लावणाऱ्या जोनास एडवर्ड साल्क यांचा २३ जून रोजी मृत्यू झाला. ते ८० वर्षांचे होते. दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या शांततेच्या काळात अमेरिकेत पूर्वीच्या मानाने खूपच अधिक अपत्ये जन्माला येऊ लागली. 'बेबी-बूम'चा कालखंड म्हणून तो ओळखला जातो. पण त्या वेळी पोलिओचा घाला कोणत्या बालकावर पडेल याची शाश्वती नव्हती. १९५० च्या दशकाच्या पहिल्या काही वर्षांत अमेरिकेत प्रतिवर्षी २५००० मुले पोलिओला बळी पडत. काही मृत्युमुखी पडत, बरीच अपंग होत. दशकाच्या शेवटी साल्क यांनी विकसित केलेल्या व्हॅक्सिनमुळे परिस्थिती पालटली. या व्हॅक्सिनचा सार्वजनिक उपयोग करण्याचे लायसेन्स त्यांना १९५५ साली मिळाले. त्यानंतर १५ वर्षांच्या अवधीनंतर पोलिओमुळे मृत्युमुखी पडणाऱ्या मुलांची संख्या शून्यावर आली. हा क्रांतिकारक बदल घडवून आणण्यात आल्फ्रेड साबिन यांनी बनविलेल्या व्हॅक्सिनचाही सहभाग आहे हे नमूद केले पाहिजे. ह्या प्रतिस्पर्धी व्हॅक्सिनला १९६१ साली सार्वजनिक उपयोगासाठी पेटंट मिळाले.

पण साल्क यांना विद्यापीठीय मानसन्मान फारसे मिळाले नाहीत. त्यांच्या सहकाऱ्यांत त्यांच्याविषयी विशेष आदराची भावना नव्हती. अमेरिकेच्या 'नॅशनल ॲकेडमी ऑफ सायन्सिस'वर ते कधी निवडून आले नाहीत. ह्या थंडपणाचे महत्त्वाचे कारण असे की, पोलिओ व्हॅक्सिन बनविताना साल्क यांनी ज्या पद्धतीचा वापर केला ती बहुसंख्य विषाणुतज्ज्ञांच्या मते फार साधी आणि ओबडधोबड होती. डॉ. साबिन यांनी बनविलेल्या व्हॅक्सिनचा उपयोग आज जास्त प्रमाणात होतो. (त्यांचा मृत्यू १९९३ मध्ये झाला.) ते साल्क यांच्या पद्धतीचे वर्णन 'स्वैपाकघरातील रसायनशास्त्र' असे करीत.

बहुतेक संशोधकांचे म्हणणे असे की, पोलिओवरील परिणामकारक व्हॅक्सिन असे असले पाहिजे की जसे मूळ विषाणूचे – ज्याचा प्रतिबंध करायचा आहे तो – शरिरात प्रजनन होते तसे ह्या व्हॅक्सिनचेही शरिरात प्रजनन होऊ शकेल. तेव्हा त्यांचा प्रयत्न मूळ विषाणूच्या 'सौम्य', 'दुबळ्या' उपजाती विकसित करण्याचा होता. हे दुबळे विषाणू शरिरात जगू शकतात, वाढू शकतात पण अपायकारक नसतात. साल्क ह्यांचे म्हणणे असे होते की मूळ विषाणूला ठार मारल्यानंतर किंवा 'निष्क्रिय' बनविल्यानंतर त्याच्यापासून परिणामकारक व्हॅक्सिन बनविता येईल. जॉन एंडर्स ह्या हार्वर्डच्या विषाणुतज्ज्ञाने प्रयोगशाळेत पोलिओ विषाणूंची मोठ्या प्रमाणावर उत्पत्ती करण्याचे तंत्र शोधून काढले होते. साल्क तेव्हा पिट्सबर्ग विद्यापीठाच्या स्कूल ऑफ मेडिसिनमध्ये होते. त्यांनी ह्या तंत्राचा वापर करून पोलिओ विषाणूंचे उत्पादन केले. त्यांना 'सील' केले आणि फॉर्माल्डिहाइडचा वापर करून ठार केले. आणि त्याचा व्हॅक्सिन म्हणून उपयोग केला. छोट्या प्रमाणावर त्याचा प्रायोगिक उपयोग करून ते सुरक्षित व्हॅक्सिन आहे हे त्यांनी दाखवून दिले. आपल्या स्वतःवर आणि कुटुंबियांवरही त्यांनी हा प्रायोगिक वापर केला होता. हा वापर यशस्वी झाला हे जाहीर करण्यात आले तेव्हा अमेरिकेत ती खळबळजनक वार्ता ठरली. साल्क यांच्या व्हॅक्सिनमुळे पुढे हजारो मुले पक्षाघातापासून बचावली. थोड्याच वर्षांत त्याला साबिन यांच्या व्हॅक्सिनचीही अर्थात साथ मिळाली. साल्क लोकमान्यतेच्या शिखरावर पोचले. विन्स्टन चर्चिल, महात्मा गांधी यांच्यासोबत त्यांचे नाव घेण्यात येऊ लागले.

आयुष्याच्या शेवटच्या दशकात साल्क यांनी दुसरे एक व्हॅक्सिन बनविण्याची धडपड केली. हे 'एड्स'च्या संबंधातील व्हॅक्सिन होते. एड्सला प्रतिबंध करणे हे त्याचे उद्दिष्ट नव्हते.





तर एड्सची लागण झालेल्या रोग्याला बरे करण्याचे त्याचे काम होते. एड्स निर्माण करणाऱ्या एच्.आय्.व्ही. विषाणूची लागण ज्यांना झाली आहे अशा रोग्यांच्या शरिरातील रोगांशी झगडणारी अंतर्गत व्यवस्था बळकट करून एड्सची परिणत अवस्था शरिरात विकसित व्हायला प्रतिबंध करणे हे काम ह्या व्हॅक्सिनकडून अभिप्रेत होते. निष्क्रिय करण्यात आलेल्या सबंध विषाणूंचे बनविलेले व्हॅक्सिन हे कार्य समर्थपणे करू शकेल अशी साल्क यांची धारणा होती. दुबळे, जिवंत विषाणू शरिरात टोचले असता ते शरिरातील रोगप्रतिबंधक व्यवस्था उत्तेजित करतात पण कृत्रिमपणे निष्क्रिय केलेले किंवा मृत विषाणू हा प्रतिसाद घडवून आणू शकत नाहीत असे का मानावे असा त्यांचा युक्तिवाद होता. पण एड्सवरील संशोधनातून फारसे फलित त्यांना लाभले नाही. १९९१ साली आपण विकसित केलेले एक एड्सविरोधी व्हॅक्सिन आपण स्वतःच्या शरिरात टोचून घेणार आहोत असे त्यांनी जाहीर केले होते. पण प्रत्यक्षात त्यांनी तसे केले की नाही ह्याविषयी माहिती उपलब्ध नाही.

त्यांना नोबेल पारितोषिक मिळाले नाही. आपल्या पोलिओ व्हॅक्सिनचे पेटंट त्यांनी घेतले असते तर त्यांना अमाप पैसा मिळाला असता. पण त्यांनी पेटंट घेतले नाही. 'सूर्याचे पेटंट तुम्ही घ्याल का?' असा प्रश्न त्यांनी ह्या संदर्भात विचारला.

पण त्यांना एक पारितोषिक मिळाले. त्याचे मूल्य त्यांना पैशापेक्षा अधिक होते. जैविक विज्ञानात संशोधन करणारी स्वतःची संस्था त्यांना मिळाली. 'जैविक विज्ञानाचे अध्ययन करणारी साल्क संस्था' ह्या संस्थेचे उद्घाटन १९६३ साली झाले. जगातली आजमितीची एक अत्यंत कार्यकुशल अशी संशोधनपर संस्था असा तिचा लौकिक आहे. कॅलिफोर्नियातील टोरी पाइन्सजवळील एका डोंगरमाथ्यावर एकमेकांसमोर तोंड करून उभ्या राहिलेल्या दोन इमारतीत ही संस्था वसली आहे. आपली संस्था कशा ठिकाणी असावी ह्याविषयी साल्क यांनी व्यक्त केलेल्या अपेक्षांना साजेसे हे ठिकाण आहे. 'जेथे पिकासो काम करू शकेल' असे हे ठिकाण असावे अशी ही अपेक्षा होती. ह्या उद्गारात विज्ञानाने कलेला कुर्निसात केला आहे. योगायोगाने साल्क यांचा पिकासोशी काही संबंध जुळून आला. १९७० साली पिकासोची एक 'प्रेयसी' फ्रान्स्वा जिलॉ हिची गाठ पडल्यानंतर थोड्याच दिवसांत त्यांनी तिच्याशी विवाह केला. तेव्हा ते विधुर होते.

अणुशस्त्रे आणि चीनचा व्यवहार

शीतयुद्ध संपल्यानंतर ज्या प्रकारची नवी जागतिक व्यवस्था पाश्चात्त्य राष्ट्रांना स्थापन करायची आहे तिच्यात चीनचा मोठा अडसर आहे. जेव्हा अमेरिका आणि सोव्हिएट युनियन ह्या दोन महासत्ता जागतिक वर्चस्वासाठी एकमेकांशी स्पर्धा करीत होत्या तेव्हा चीनला स्वतःची सत्ता आणि ताकद अधिकाधिक बळकट करायला अनुकूल परिस्थिती होती. कधी या तर कधी त्या महासत्तेशी जुळवून घेऊन आपल्याला हवे ते करायची मोकळीक चीन प्राप्त करून घेत असे. आंतरराष्ट्रीय करारांमुळे येणारी बंधने चीनने धुडकावून लावली तरी चीन दुसऱ्या पक्षात कायमचा सामील होईल ह्या भीतीने त्याला जाब विचारायला अमेरिका किंवा रशिया धजत नसे. पण आता शीतयुद्ध संपले आणि स्पर्धेची जागा सहकार्याने घेतली आहे. अमेरिका आणि रशिया अण्वस्त्रसज्ज राष्ट्रे आहेत. अण्वस्त्रांचा प्रसार मध्यम दर्जाच्या राष्ट्रांत (अगोदर झाला आहे त्यापेक्षा) अधिक होऊ नये ह्यात ह्या दोघांचे हित आहे आणि इतर सर्व राष्ट्रांचेही हित आहे अशी त्यांची धारणा आहे. तेव्हा जी नवीन जागतिक घडी ह्या दोन्ही राष्ट्रांना साधायची आहे तिच्या संदर्भात अण्वस्त्रप्रसार आटोक्यात आणणे हे दोहोंचे समान साध्य आहे. शिवाय जी स्थानिक युद्धे किंवा बंडाळ्या ठिकठिकाणी उद्भवतात त्यांचा स्वतःच्या स्वार्थासाठी लाभ न उठविता एकमेकांच्या सहकार्याने त्या शक्य तितक्या लवकर विझविणे हेही दोघांनी स्वीकारलेले साध्य आहे.

चीन हे आशियातील लष्करीदृष्ट्या अत्यंत बलाढ्य असे राष्ट्र आहे. तेव्हा नवीन जागतिक व्यवस्थेत चीनला सहभागी करून घेणे अत्यावश्यक आहे. तीन वर्षांपूर्वी चीनने 'घूमजाव' केले आणि अण्वस्त्रप्रसार-विरोधी तहनाम्यावर – न्यूक्लिअर नॉन-प्रॉलिफरेशन ट्रीटी, एन्.पी.टी. – सही केली. अमेरिका, ब्रिटन, फ्रान्स व रशिया ही आण्विक राष्ट्रे आहेत हे जाहीर आहे. चीनही आण्विक आहे. इतर चार आण्विक राष्ट्रांसोबत चीननेही १९९६ सालापर्यंत अणू-चाचण्यांवर व्यापक बंदी घालण्याचा तह प्रस्थापित करण्याला स्वतःला अलीकडे बांधून घेतले आहे. तसेच क्षेपणास्त्र तंत्रज्ञान-नियंत्रण व्यवस्थेने (मिसायली-टेक्नॉलॉजी कन्ट्रोल रेजीम; एम्.टी.सी.आर्.) जी मार्गदर्शक तत्त्वे घालून दिली आहेत ती आपण अनुसरू असे चीनने अमेरिकेला गेल्या वर्षी वचन दिले. क्षेपणास्त्रांचा आणि संबंधित तंत्रज्ञान व साधनसामग्री ह्यांचा प्रसार होऊ देऊ नये हे एम्.टी.सी.आर्.चे उद्दिष्ट आहे. ह्यांत अण्वस्त्रे वाहून नेऊ शकतील अशा दीर्घ पल्ल्याच्या क्षेपणास्त्रांचा विशेषेकरून अंतर्भाव आहे.

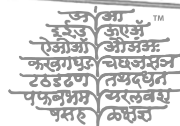
चीनचे बोलणे असे आहे, वागणे वेगळे आहे. ज्या राष्ट्रांनी एन्.पी.टी. मान्य केलेली नाही आणि त्याच्यात अंतर्भूत असलेले, आपले अणुउद्योग आंतरराष्ट्रीय निरीक्षणासाठी खुले ठेवावेत ही तजवीज पूर्णपणे स्वीकारलेली नाही त्या राष्ट्रांना अणुउद्योगासाठी

आवश्यक असलेली साधनसामग्री पुरवायची नाही असे आण्विक राष्ट्रांनी ठरविले आहे. भारत एन्.पी.टी. मध्ये सामील नाही. (जी राष्ट्रे अगोदरच आण्विक झाली आहेत त्यांना पक्षपात करणारा असा हा करार आहे असे भारताचे म्हणणे आहे.) भारताला आपल्या अणुभट्टीसाठी इंधन म्हणून जेव्हा 'संस्कारित' (एन्रिच्ड) युरेनियमची जरुरी होती तेव्हा ते मिळविण्यात त्याला फार अडचणी आल्या. पण चीनने ह्या अडचणीचे निवारण केले. त्याने संस्कारित युरेनियम भारताला विकला. पण हे काहीच नाही. अण्वस्त्रप्रसारात चीनचे पाकिस्तानशी असलेले संघटण प्रसिद्ध आहे. ह्या बाबतीत उत्तर कोरियाशीही चीनने जुळवून घेतले आहे आणि इराणशी त्याचे सहकार्य दिवसेंदिवस घनिष्ठ होत आहे. इराणला अणुबाँब हवा आहे आणि उत्तर कोरियाने एन्.पी.टी.ला न जुमानता बहुतेक तो मिळविला आहे.

एन्.पी.टी.वर सह्या केलेल्या राष्ट्रांनी स्वतः अणु-चाचण्या करण्याच्या बाबतीत आपण 'आत्यंतिक संयम' पाळू असे वचन दिले होते. ते दिल्यावर चारच दिवसांनी चीनने भूमिगत आण्विक स्फोट घडवून आणला. 'शांततामय आण्विक स्फोट' घडवून आणण्याच्या आपल्या हक्काला एन्.पी.टी.मुळे बाधा येत नाही असे चीनचे म्हणणे आहे. पण 'शांततामय आण्विक स्फोट' आणि अस्त्रसंबंधित स्फोट ह्यांत भेद करता येत नाही. चीनने आपला हट्ट चालू ठेवला तर एन्.पी.टी.चे भवितव्य धोक्यात येईल.

चीनच्या वर्तनाने एन्.पी.टी.च्या तजविजींचा भंग होतो की नाही हे त्याच्या शब्दांवर केवळ बोट ठेवले तर सांगता येणे कठीण आहे. पण जी दृष्टी आणि मनोवृत्ती एन्.पी.टी.मध्ये व्यक्त झाली आहे तिच्या विरोधी जाणारे हे वर्तन आहे हे स्पष्ट आहे. उलट एम्.टी.सी.आर्.मध्ये जी नियंत्रणे घालण्यात आली आहेत त्यांचा चीनने जाणीवपूर्वक आणि पद्धतशीरपणे भंग केला आहे असा अधिकाधिक पुरावा उपलब्ध होत आहे. चीन एम्.टी.सी.आर्.चा अजून सदस्य नाही. पण आपण त्यातील तरतुदींचे पालन करू, असे वचन गेल्या वर्षी चीनने अमेरिकेला दिले होते. ह्या वचनावर भरवसा ठेवून चीनच्या अवकाश-उद्योगासाठी आवश्यक असलेल्या सामग्रीच्या निर्यातीवर अमेरिकेने पूर्वी घातलेली काही बंधने शिथिल केली होती. ही बंधने घालण्याचे कारण असे की, चीनने काही क्षेपणास्त्रे पाकिस्तानला विकली होती आणि एम्.टी.सी.आर्.च्या मार्गदर्शक तत्त्वांचा भंग जी विकली गेल्यामुळे होईल अशा स्वरूपाची ही क्षेपणास्त्रे होती. पण ह्यानंतरही क्षेपणास्त्रांचे सुटे भाग चीनकडून पाकिस्तानला पुरविण्यात येत आहेत असा भरपूर पुरावा आहे. त्याचप्रमाणे क्षेपणास्त्रे योग्य मार्गावरून जावीत ह्यासाठी आवश्यक असलेले तंत्रज्ञान आणि ती बनविण्यासाठी आवश्यक असलेली यंत्रसाधने चीन इराणला पुरवीत आहे. ह्या संबंधात भक्कम (फुलप्रूफ) पुरावा उपलब्ध असणे कठीण असते. पण जो पुरावा उपलब्ध आहे तो अमेरिकेने चीनकडून स्पष्टीकरण मागणे योग्य ठरेल असा आहे. अमेरिकन कायदा असा आहे की, ह्या स्वरूपाचे कृत्य सिद्ध झाले की लगेच निर्यातीवर नियंत्रण घालावे लागते.

पण कायदा नेहमी पाळला जातो असे नाही. कारण अमेरिकेने जर अशी नियंत्रणे घातली तर इतर प्रगत राष्ट्रे चीनला हवी असलेली सामग्री पुरवायला तयार असतात. अमेरिकेचा व्यापार तेवढा बुडतो. चीनला जे साधायचे असते ते चीन साधते.





अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

आमची नवी संग्राह्य प्रकाशने

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन

मे.पुं. रेगे

(पृष्ठे ११६; किंमत रु. २५.००)

भेदविलोपन : एक आकलन

डॉ. अशोक केळकर

('मिस्टिसिझम' आणि 'मिस्टिक अनुभव' यांची नवी, विचारप्रवर्तक मांडणी. पृष्ठे ३८; किंमत रु. २०.००)

बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार

प.ल. वैद्य

(या विपयावरील एका मौलिक परंतु दुर्मिळ ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण. पृष्ठे १२६; किंमत रु. ३०.००)

धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार

दि.के. वेडेकर

(या विपयावरील एका मौलिक परंतु दुर्मिळ ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण. पृष्ठे ५८; किंमत रु. १५.००)

न्यायमूर्ती महादेव गोविंद रानडे

व्यक्तित्व, धर्मविचार आणि कार्य

(पृष्ठे २६४; किंमत रु. १००.००)

कॉलिंगवुडची कलामीमांसा : एक भाष्य

रा.भा. पाटणकर

(पृष्ठे १५०; किंमत रु. ८०.००)

पाच पुस्तक-परीक्षणे

वा.म. कुलकर्णी

(पृष्ठे १०२; किंमत रु. ४०.००)

संपर्कासाठी पत्ता :

सचिव, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून
मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका